UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00626334 7

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/philosophischeab00haym

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN

DEM ANDENKEN

RUDOLF HAYMS

GEWIDMET

VON

FREUNDEN UND SCHÜLERN

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1902

B
29
P5

LIBRARY
JAN 30 1963
UNIVERSITY OF TORONTO

826191

Inhalt.

	Seite
Riehl, A., Zu R. Hayms Gedächtnis	V
Schrader, W., Die Seelenlehre der Griechen in der älteren Lyrik	1
Vaihinger, H., Die transcendentale Deduktion der Kategorien	23
Rehmke, J., Wechselwirkung oder Parallelismus?	99
Wentscher, M., Das Problem der Willensfreiheit bei Lotze	157
Kühnemann, E., Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza	203
Volkelt, J., Die Kunst des Individualisierens in den Dichtungen Jean Pauls	273
Uphues, G., Über die Idee einer Pädagogik als Bildungswissenschaft	337
— — Über die Idee einer Philosophie des Christentums	353
Lipps, Th., Von der Form der ästhetischen Apperception	365
Schwarz, H., Gefallen und Lust	407
Medicus, Fr., Die beiden Prinzipien der sittlichen Beurteilung	507
Reischle, M., Jesu Worte von der ewigen Bestimmung der Menschenseele in religionsgeschichtlicher Beleuchtung	531

Hochansehnliche Versammlung!
Verehrte Collegen, liebe Commilitonen!

Er war unser!

Von den achtzig Jahren seines Lebens gehörte Rudolf Haym fünfzig Jahre unserer Universität als Lehrer an und auch den grössten Teil seiner Studienzeit hat er an ihr verbracht, von ihr den Doktorgrad erlangt. Längst ward sein Name unter den geehrtesten genannt, den klangvollsten derer, die den alten Ruf der Friedrichs-Universität bewährten und weithin verbreiteten. In die Geschichte unserer Hochschule ist sein Wirken unablösbar verflochten.

Welche Freude für uns, dass wir ihm selbst es noch sagen konnten, wie wir uns Glück wünschten, einen Rudolf Haym zu besitzen. Der Rektor der Universität, die philosophische Fakultät und seine engeren Fachgenossen, die Stadt und nicht zuletzt unsere studierende Jugend, die an jenem Tage nicht fehlen durfte, die er, hätte sie gefehlt, am schmerzlichsten vermisst haben würde, begrüssten ihn im Sommer dieses Jahres zur Feier des hundertsten Semesters seiner akademischen Thätigkeit. Inmitten der Seinen, umgeben von einem Kreise von Freunden, Verehrern und Schülern, konnte er an jenem ehrenreichen Tage seines Lebens Vollgewinn überschauen. Unmöglich, dass dieser Gewinn noch zu mehren, Höheres noch zu erreichen war. Das Wort Goethes, das nur dem glücklichen Leben gilt, dem Leben, bewahrt vor zu tiefen Erschütterungen und

schonend geführt vom Schicksal, — auf sein Leben durfte er das Wort anwenden:

„Was man in der Jugend wünscht,
hat man im Alter die Fülle."

Als Haym im Sommer 1851 seine erste Vorlesung hielt, herrschte die Reaktion in Preussen und in ihrer Flut schien jede Hoffnung auf die Zukunft des deutschen Einheitsgedankens untergegangen zu sein. Preussen hatte sich in die Hand Österreichs ausgeliefert und schien auf seinen deutschen Beruf verzichtet zu haben. Als Hayms hundertstes Semester zu Ende ging, stand seit einem Menschenalter fest begründet, weit gebietend der Einheitsbau des Reiches da, so wie die erbkaiserliche Partei der Paulskirche ihn geplant, ihn erschaut hatte, — nur mächtiger noch und um die Reichslande vermehrt. Und wiederum: der Beginn der akademischen Wirksamkeit Hayms traf zusammen mit dem Tiefstande des Ansehens der Philosophie, der Vorherrschaft der exakten Forschung, dem Nachlassen und der Zurückdrängung des Sinns für die allgemeinwissenschaftlichen Fragen; ihren Abschluss bezeichneten die Wiederaufnahme der philosophischen Arbeit in den Natur- und Geisteswissenschaften, die Anfänge einer philosophisch vertieften Geschichtswissenschaft. Wie völlig war beides: jene Wendung im nationalen Leben, der Umschwung des wissenschaftlichen im Sinne Hayms. Hier hatte er die Erfüllung, die Fülle dessen, was er in der Jugend wünschte, dessen, was den tiefsten Bestrebungen seines Geistes entsprach.

Denn so führte ihn der Gang seiner Entwicklung, dass er ihn gleichzeitig mit der Wissenschaft und dem politischen Leben der Nation in Berührung brachte und ihn zur Thätigkeit nach beiden Seiten berief. Die Anteilnahme an den höchsten Problemen des sittlichen und nach Erkenntnis strebenden Menschen floss bei ihm mit der Anteilnahme an

den öffentlichen Fragen zusammen. Diese glückliche Verbindung sonst getrennter Interessen bewahrte ihn vor der Einseitigkeit, in die eine abgezogene Wissenschaft leicht verfallen mag. Sie gab ihm zu den Ideen die Realitäten und lehrte ihn geschichtlich denken, was eben heisst im Zusammenhange mit dem Leben denken, den Lebenszusammenhängen nachdenken. Sie auch leitete ihn bei seinen schriftstellerischen Plänen und bestimmte schon die Wahl der Gegenstände seiner Werke. Seine Schriften erscheinen daher wie das Auseinanderlegen eines einzigen Werkes in seine Teile; wir empfinden ihre Zusammengehörigkeit trotz der Ungleichartigkeit ihrer Stoffe.

Haym war Schlesier und viel von der schlesischen Art, der sanguinisch beweglichen, bildsamen und rednerisch begabten lag ihm im Blute. Er ist am 5. Oktober 1821 in Grünberg geboren. Sein Vater, der Konrektor der Grünberger Bürgerschule, hatte in Leipzig Theologie studiert und war nur in Folge der Ungunst der Zeiten statt an eine Predigerstelle ins Schulamt gekommen; die Mutter, eine geborne Gaertner, war eine Frau von grosser Lebendigkeit des Geistes. In der bescheidenen Genüglichkeit des Elternhauses wuchs Haym auf; die ländlich heitere Umgebung seines Geburtsortes, der ganz im Freien und Grünen lag, weckte den Sinn für die Natur. Bis auf einen Unfall war seine Kindheit froh und glücklich. Jener Unfall traf ihn, als er sechs Jahre alt war: bei einem unbewachten Spiel mit einem Messer büsste er das linke Auge ein. Die Erziehung, die er genoss, war eine sorgfältige, jedoch nicht allzu strenge; beide Eltern teilten sich in seine Unterweisung. Für den Rationalismus in religiösen Dingen, zu der sich der Vater, unter gleichzeitiger Hinneigung auf die Seite eines gemässigten Liberalismus, bekannte, ward er schon frühzeitig gewonnen, ja gleichsam verpflichtet.

Ostern 1834 kam er nach Berlin in das Haus einer Schwester seiner Mutter; er sollte die väterliche Schule mit dem Gymnasium vertauschen. Die Wahl traf das Kölnische Gymnasium — eine Art Realgymnasium. An dem Mathematikunterricht nahm er nur geringen Anteil, um so entschiedener trat seine Begabung für die Sprachen und das Talent zu schriftlicher Darstellung hervor. Einer seiner Lehrer dachte an einen künftigen Herder, — und Herder blieb von dieser Zeit an sein Schutzpatron und Vorbild. Haym verliess die Schule als primus omnium und bezog April 1839 die Universität Halle, um Theologie zu studieren. Er hörte bei Niemeyer, Tholuk, Wegscheider theologische Vorlesungen, philosophische bei Hinrichs, Erdmann, Schaller, bei Gesenius Hebräisch, Griechisch bei Bernhardy. Vor der Kathederweisheit der Philosophen bekam er nur geringen Respekt: „diese verwünschte Philosophie", meinte er, „die gar keine Probleme kannte, oder doch keine übrig liess". Von Gesenius alttestamentlichen Vorlesungen dagegen fühlte er sich angezogen. Gesenius hat ihn auch zu einer verfrühten Ausübung des Recensenten-Handwerkes veranlasst. Nach dem vorzeitigen Tode des verdienten Mannes zeichnete Haym das Bild seines Lehrers, freilich in falscher, Hegelscher Beleuchtung. Denn inzwischen hatte sich ihm die von Runge vertretene Neu-Hegelsche Richtung aufgedrängt. Den grössten Eindruck aber übte auf ihn aus, ja von einem unbeschreiblichen Zauber für ihn war das „Leben Jesu" von Strauss. Mit gleichem Genuss und gleicher Gründlichkeit hat er kein Buch gelesen und leicht liess er sich bestimmen, eine Petition um Berufung des grossen Kritikers nach Halle zu entwerfen. Das Schriftstück sollte unmittelbar an den König eingereicht werden. Die Sache machte grosses Aufsehen und kam in die Zeitungen; Haym musste auf acht

Tage den Carcer beziehen; es war, meint er, ein sehr leichtes und ergötzliches Martyrium.

In dieser Zeit entschied sich seine Zuwendung zur klassischen Philologie; er ging auf zwei Semester nach Berlin und die Frucht seiner angestrengten Studien (er hörte namentlich Böckh und Lachmann) war die Dissertation: „de rerum divinarum apud Aeschylum conditione", mit welcher er am 31. August 1843 in Halle den philosophischen Doktorgrad erwarb. Eine Mischung von Spekulation und Philologie, nannte er später die Schrift; Bernhardy lobte das Latein. Noch in demselben Jahre, Mitte Dezember, bestand er in Berlin das Staatsexamen und an dem nämlichen Gymnasium, dem er wenige Jahre zuvor als Schüler angehört hatte, vollbrachte er sein Probejahr. Gleichzeitig erteilte er in einer Privat-Handelsschule Unterricht im Deutschen.

Aber, der künftige Professor regte sich in ihm und Ende September 1845 war er wieder in Halle, in der Absicht, sich für Philosophie zu habilitieren. Die Absicht scheiterte an dem ablehnenden Bescheid des Ministeriums; man hatte die Agitation für Strauss nicht vergessen und versagte dem Bewerber das Vertrauen auf eine sogenannte gute Richtung. Haym liess sich nicht irre machen. Eben jetzt gährte es in seinem Geiste. Die Fäden zu einem neuen Gedankengewebe begannen zu fliessen. Eine Kritik Feuerbachs wird zu einer Kritik der Philosophie; diese löst sich in das Wesen der Sprache auf, als der Quelle der Vernunft, als einer Offenbarung der Einheit von Natur und Geist. Eben auch wird ihm eine Aufgabe angeboten, an der sich die werdenden Gedanken sammeln und verdichten konnten; Haym übernimmt es, für die Encyklopädie von Ersch und Gruber den Artikel über Philosophie zu schreiben. Und da

er nicht an der Universität docieren konnte, docierte er ausserhalb derselben.

In Halle, dem alten Sitz des Rationalismus, war eine oppositionelle Bewegung entstanden, die von dem kirchlichen Gebiete alsbald auf das politische übergriff. Alles, was in irgend einem Sinne für Freiheit eintrat, fand sich im Lager der „Lichtfreunde", oder der protestantischen Freunde, zusammen. Auch Haym schloss sich mit der ganzen Lebhaftigkeit seines Temperamentes der Bewegung an. Und bei den festlichen Zusammenkünften auf der Giebichensteiner „Weintraube", an denen Hunderte von Bürgern der Stadt Teil nahmen, um nationale Erinnerungstage zu begehen, trat er wiederholt als Redner auf, als Redner hervor. Trug sein Freund Max Duncker politisches Pathos in die Versammlung, so teilte er ihr die Begeisterung für sittliche und philosophische Ideen mit. Freilich, dem Rationalismus war sein Denken seit lange entwachsen. Er bekennt, dass es etwas für den Begriff Incommensurables gebe, und dass das geistige Leben nicht ohne Rest in das Logische aufgehe. Seine religiösen Vorstellungen begannen sich immer mehr um das Geschichtliche der christlichen Religion, um die Person ihres Urhebers zu sammeln. Auch stand ihm eine weit lebensvollere Gestalt religiöser Aufklärung vor Augen. Seine Streitschriften und Artikel aus dieser Zeit nehmen die Sprache und Denkart Lessings zum Muster; der Aufsatz „die Autorität, welche fällt und die, welche steht" giebt sich in ihren knappen Paragraphen sofort als Nachbildung der „Erziehung des Menschengeschlechts" zu erkennen.

In dieses geistreich erregte, liberal oppositionelle Treiben greifen nun mit unwiderstehlicher Macht die Ereignisse der grossen Politik ein. Der offene Brief Christian VIII. entfesselte eine stürmische Agitation für Schleswig-Holstein;

die Einberufung der Reichsstände zum vereinigten Landtag rollt die preussische Verfassungsfrage auf. Der erste grosse parlamentarische Kampf der deutschen Geschichte hatte begonnen; ein neues Preussen fing an, sich zu bilden.

Auch im Kreise der Lichtfreunde wird die religiöse Bewegung von der politischen verschlungen. Hayms Schrift: „die Krisis unserer religiösen Bewegung" giebt diesen Umschwung getreulich wieder. Die politische Thätigkeit wird als die Bildnerin des sittlichen Sinnes gefeiert: sie allein auch eröffne den Weg zu einer künftigen religiösen Reform.

Haym wurde an den Ereignissen zum politischen Schriftsteller. Von dem Dunckerschen Verlag kam ihm der Antrag, dem ersten vereinigten Landtag ein litterarisches Denkmal zu errichten. Ein geeigneterer Stoff für seinen inneren Anteil an der grossen patriotischen Handlung und seine Lust zu charakterisieren konnte sich ihm nicht darbieten. Aus freier, leichter Hand zeichnet er die Porträtskizzen der Führer der Opposition; für die gegnerische Partei hatte er kein Auge —, die staatsmännische Grösse, die auf dieser Seite des Landtages sass, blieb der damaligen Zeit noch verborgen. Hayms Buch schlug ein. Hansemann in Aachen, der bald darauf ins Ministerium Camphausen eintreten sollte, setzte sich mit dem Verfasser in Verbindung; er wollte ihn zum Politiker ausbilden. Haym, eben in die Pflichtarbeit an dem Artikel Philosophie vertieft, war nicht frei. Die Arbeit war im besten Gange, als sich plötzlich die Lage der öffentlichen Dinge von neuem und um vieles gewaltiger noch veränderte. Wie ein Schlag hatte in Deutschland die Nachricht von der Pariser Februarrevolution die aufgespeicherten, oppositionellen Spannkräfte ausgelöst. Haym brachte rasch seine Arbeit zum Abschluss: aus dem Artikel war ein Buch geworden, das den

Begriff der Philosophie aus ihrer Geschichte entwickelt und für die Reform der Philosophie das Eingehen auf die realen, historischen Elemente fordert.

Indessen überstürzten sich die Ereignisse. In raschem Scenenwechsel folgten die Berliner Märztage, die Wiedereinberufung des Landtages, die Ausschreibung der Wahlen zu der Nationalversammlung.

Haym war nach Berlin geeilt, auf die Nachricht, er sei auf Max Dunckers Vorschlag zum Kandidaten für die beiden Mansfelder Kreise bestimmt, kehrte er zurück und ging mit ansehnlicher Majorität aus der Wahl hervor. Im Mai traf er mit Duncker in Frankfurt ein. So hatte ihn die Woge des politischen Lebens in die glänzende und mächtige Versammlung getragen, die über die künftige Gestaltung Deutschlands zu beschliessen hatte. Er schloss sich der Partei des rechten Centrums an, die nachmals den Ehrennamen der erbkaiserlichen führte; sie hat als die erste den einzig richtigen Weg zur Einigung Deutschlands erkannt. Als eines der jüngsten Mitglieder des Parlaments trat Haym nicht als Redner auf; er wirkte publizistisch für die Partei durch regelmässige Berichte an die Wähler, und indem er diese Berichte zu einer fortlaufenden Erfüllung abrundete, entstand die Schrift: „Die deutsche Nationalversammlung". Der erste, bis zu den Septemberereignissen reichende Teil erschien noch in Frankfurt; der Schlussteil von der Kaiserwahl bis zum Untergange der Nationalversammlung wurde erst in Halle ausgearbeitet.

Nicht eine Geschichte wollte oder konnte dieses unmittelbar unter dem Eindruck der Begebenheiten, im Blick und Rückblick auf sie geschriebene Buch sein; es ist ein bewegtes Gemälde, auf welchem in dramatischer Folge und Verbindung die Geschehnisse und Personen vorüberziehen. Und wirklich gleicht, was hier erzählt wird, einem Drama,

das mit der Beratung der Grundrechte beginnt, zur Organisation der Reichsgewalt aufsteigt, den Gipfel- und Wendepunkt mit der Kaiserwahl erreicht, um nach dem Umschwung durch die Ablehnung Friedrich Wilhelm IV. tragisch zu enden.

Welche Männer von Ruf und geschichtlicher Bedeutung hatte nicht Haym in Frankfurt kennen gelernt! Er sass neben dem ehrwürdigen Ernst Moritz Arndt, er bekam Fühlung mit dem Kreise der grossen Professoren, unter denen Dahlmann hervorragte. Bei dem Kölner Dombaufeste, zu dem sich die Abgeordneten im Triumphzuge eingefunden hatten, wurde er dem Könige als der Biograph des vereinigten Landtages vorgestellt. Anregend und glänzend verliefen für ihn die Frankfurter Tage.

Nach Frankfurt war er wieder der mittellose Privatgelehrte und Litterat, der er vorher gewesen. Er beschliesst zur Wissenschaft zurückzukehren und betreibt daher, als ihm Duncker und Sorion die Leitung der konstitutionellen Zeitung antragen, zunächst seine Habilitation. Diesmal hatte er die Mehrheit der Fakultät auf seiner Seite und am 28. Juni 1850 disputierte er sich (auf Grund der Abhandlung: de pulchri et artis notione) zum Privatdozenten. Am 30. reiste er nach Berlin und am 1. Juli erschien die konstitutionelle Zeitung zum ersten Male von ihm gezeichnet. Seine Leitung des Blattes war ebenso rührig wie geschickt und das Ansehen der Zeitung wuchs, besonders als sie sich mit voller Wucht für die Schleswig-Holsteinsche Sache einsetzte. Dennoch war es für ihn persönlich ein Glück, dass ihn, wie er es ausdrückt, die Politik selbst von der Politik befreite. Schon Ende November wurde er von dem Polizeipräsidenten Hinkeldey aus Berlin ausgewiesen und, nach einem kurzen Aufenthalte in Brandenburg bei seinem Freunde Schrader war er Weihnachten bereits wieder in

Halle. Seine politische Thätigkeit hatte damit der Hauptsache nach ihren Abschluss gefunden und nur noch ein Nachspiel zu ihr erfolgte nach mehr als fünfzehn Jahren. Im Frühling 1866 veranlasste Haym eine Kundgebung gegen die Friedensdemonstrationen und für das aktive Vorgehen der Regierung — es war die erste Erklärung, die aus dem liberalen Lager kam —, und am 24. Juli, drei Wochen nach dem Tag von Königgrätz, wurde er (nur mit einer Stimme Majorität) ins Abgeordnetenhaus entsendet. Wieder redete er nicht von der Tribüne aus, sondern mit der Feder. Den staatsmännischen Reden des Meisters der Realpolitik lauschte er mit atemloser Spannung. Wie vieles hat er erst jetzt gelernt vom Wesen der Staatskunst und dass die Macht es sei, welche die Ideen verwirklicht. Nach der Auflösung des Abgeordnetenhauses im April 1867 liess sich Haym nicht wieder wählen. Damit aber hörte sein Anteil am politischen Leben nicht auf, und dass er thätig daran mitgewirkt hatte, war ihm von dauerndem Gewinn. Was der Staat sei und bedürfe, welche Kunst und Gaben seine Leitung erfordere: der Begriff davon war ihm nahe getreten; gewachsen war seine Liebe zu dem neuen, so kräftig in Deutschland hineingewachsenen Preussen.

Wie ein aus der Ferne gesehenes weites Land lag, als Haym im Sommer 1851 zu lesen begann, seine künftige Aufgabe, lag der Plan seines Lebenswerkes in den weitesten Umrissen vor ihm: eine Geschichte der Entwicklung des deutschen Geistes in realistischem Sinne, eine Verbindung von Litteraturgeschichte und Geschichte der Philosophie, eine Verbindung überhaupt von Philosophie und Geschichte.

Immer mehr bildete, befestigte sich in ihm die Überzeugung, dass den nächsten Beruf, die Erbschaft der letzten Philosophie, der Hegelschen, die Geschichtswissenschaft an-

zutreten habe. Der Lebenslauf des Absoluten verwandle sich für die Wissenschaft der Gegenwart in den Prozess der lebendigen Geschichte. Die dogmatische Metaphysik des letzten Systems sei daher ins Transcendentale oder Kritische umzuschreiben. Das dürfe aber nicht wieder nur eine abstrakte, es müsse vielmehr eine konkrete historische Kritik sein. „An die Stelle der Vernunft tritt der ganze Mensch, an die Stelle des allgemeinen der geschichtlich bestimmte Mensch."

Was Haym vorschwebt, ist eine Geschichtswissenschaft, welche die der Geschichte eigentümlichen, aus ihr erwachsenden philosophischen Probleme nicht nur begreift, sondern auch selbst in die Hand nimmt, ähnlich, wie dies heute bereits von der Naturwissenschaft geschieht. Und als Vorläufer, als Beispiele einer derartigen philosophischen Geschichte, zunächst auf dem litterar-historischen Gebiete, gelten uns seine Werke, darnach bestimmt sich auch die geschichtliche Stellung seiner Werke. Es handelt sich bei Haym nicht um eine zufällige, durch individuelle Begabung nach beiden Seiten ermöglichte Personalunion von Litteraturgeschichte und Philosophie, sondern um das Prinzip seiner Methode, das eigentliche Wesen seiner Forschung. Auch war es nicht eine blosse Vorliebe für das Charakterisieren, die ihn auf biographische Stoffe führte, sondern die Natur seiner Aufgabe selbst. Diese, gerichtet auf die Ermittlung des Zusammenhangs allgemeingeschichtlicher und individueller Entwicklungen, forderte eine möglichst lebensvolle Charakteristik, die die Ideen durch ihre persönlichen Träger, die Persönlichkeiten durch die Ideen zu beleuchten sucht.

Die Reihe von Hayms biographisch-historischen Schriften wird eingeleitet durch den ausführlichen Artikel über Gentz in der Encyklopädie von Ersch und Gruber; sie wird er-

öffnet durch das Werk: „Wilhelm von Humboldt, Lebensbild und Charakteristik“. An der Arbeit über Gentz hatte Haym Methode gelernt, zugleich hatte ihn Gentz auf Wilhelm von Humboldt gebracht, dessen sprachphilosophische Ansichten für sein Denken seit lange von massgebender Bedeutung geworden waren. Sie schienen ihm einen Ausblick, wenn nicht auf eine neue Weltanschauung, so doch auf eine neue wissenschaftliche Methode zu eröffnen.

Der Analyse der Sprachwissenschaft Humboldts, vor allem nach ihrer geschichtsphilosophischen Bedeutung ist daher ein verhältnismässig grosser Teil des Buches bestimmt; ein grösserer freilich, fast ein Drittel des Ganzen, der staatsmännischen Wirksamkeit W. v. Humboldts, der Mitarbeit an der Wiederaufrichtung des preussischen Staates, der Beteiligung an den beiden Pariser Friedensschlüssen und der deutschen Verfassungsfrage, dem Eintreten für ein deutsches Kaisertum gegen das österreichische. Denn was Haym an Humboldt am stärksten anzog, ist die Verbindung von wissenschaftlicher und politischer Thätigkeit, die Einheit des Gelehrten, Denkers und Staatsmannes. Hier war etwas seinem eigenen Sinne Verwandtes; hier war eine tiefe und ideale Persönlichkeit voll Adel und Grösse, deren Bild er dem ideenlosen Geschlechte der Staatslenker von dem damaligen Heute gegenüberstellen konnte. Und dies war in der That die Absicht bei seinem Buche. Für die Mängel der Staatskunst Humboldts ist er nicht blind, er hebt sie vielmehr selbst in bemerkenswerter Weise hervor. „Der Idealismus Humboldts war zu wenig durchdrungen von realistischen Neigungen und Affekten. Der Kampf, den es jetzt zu führen galt, wäre vielleicht mit besserem Erfolge von einem Manne geführt worden, welcher weniger schonend und minder gewissenhaft, welcher handgreiflicher und kecker zu Werke ge-

gangen wäre." — Es ist als riefen diese 1856 geschriebenen Worte nach Bismarck.

Ein Jahr nach „Wilhelm von Humboldt" erschien „Hegel und seine Zeit", unter den philosophischen Schriften Hayms das Hauptwerk.

Das Buch ist aus Vorlesungen entstanden und behält die Form der Vorlesung bei; es denkt sich den Leser als Hörer und mit dem Redner zu reger Gegenseitigkeit verbunden. Dem Stoffe nach reiht es sich in den allgemeinen Plan einer Entwicklungsgeschichte des deutschen Geistes ein.

Es ist zunächst der Historiker, der darin zu Worte kommt. Haym will zeigen, wie jenes anscheinend rein abstrakte Gedankengespinnste der Hegelschen Philosophie in Wahrheit aus lauter Lebenswirklichkeit gesponnen ist. Wenn es die Art des Sophisten ist, überall den Widersprüchen eines philosophischen Systems aufzulauern und nachzuspüren, als hätte jemals die Wirkung eines solchen auf seiner formalen Wissenschaftlichkeit beruht, so ist es die fruchtbarere und einzig sachgemässe Art des kritischen Historikers, vielmehr die Motive eines Systems zu enthüllen und die Wurzeln, mit denen es in der Denkweise seiner Zeit haftet, blosszulegen. Dies aber hat Haym in den Vorlesungen über Hegel gethan. Das Werden der Hegelschen Philosophie wird, zum Teil auf Grund handschriftlichen Materials, nachkonstruiert, ja gleichsam nacherlebt, und wie sich in ihr die logischen Absichten mit den ästhetischen, die systematischen mit den historischen kreuzen, wie sich Klassicismus und Romantik mit nüchternster Reflexion verweben, mit dem aufmerksamsten Blicke verfolgt. Die zeitgeschichtlichen Unterströmungen des Systems treten überall deutlich hervor. Es ist in der That eine neue Methode, die Geschichte der Philosophie zu behandeln, ein neuer Gesichtspunkt, den Zusammenhang der

Philosophie mit dem allgemein-geistigen Leben der Zeit zu betrachten. Und darauf vor allem beruht der bleibende Wert des Werkes.

Das Denken Hegels, heisst es darin, ist nicht ein freies, sich selbst anregendes, es ist ein begleitendes, auslegendes dolmetschendes Denken; es ist von darstellendem und nachbildendem Charakter. In ihrem Prinzip ist die Hegelsche Philosophie romantisch geblieben, in ihrer Ausführung ist sie der äussersten Scholastik verfallen; sie hat nichts gethan, als den Formalismus der ästhetischen Anschauung auf den Formalismus der Aufklärung zu projizieren. Hegel ästhetisiert die Logik; mit diesen Worten verrät Haym das eigentliche Geheimnis der Hegelschen Methode: „Die Philosophie der Geschichte löst eigentlich das System auf; der Weltgeist erlaubt sich poetische Licenzen, die Weltgeschichte ist voll von Verstössen gegen die vermeintlich absolute Grammatik der Vernunft.“ So redet echt geschichtlicher Sinn gegen den Pseudo-Historismus des Hegelschen Systems.

Es ist aber auch der politische Parteimann, der in dem Buche gegen Hegel das Wort nimmt, leidenschaftlicher vielleicht, als überall sachgemäss. Davon trägt das „geharnischte Buch“, wie es Haym selber nennt, ein Doppelgesicht; es ist eine Streitschrift nach zwei Seiten hin, der philosophischen und der politischen.

Trotzdem, wir möchten das Feuer der Schrift nicht gerne missen. Mag auch die Verurteilung der Person Hegels sich einmal im Masse vergreifen, wie leicht ist dieser Fehler nachträglich richtig zu stellen. Ohne die Leidenschaftlichkeit aber in den Kauf zu nehmen, hätten wir Hayms Hegel nicht. In sittlichen Fragen, und es muss erlaubt sein, auch die politisch-nationalen dazu zu zählen, ist neutrale Objektivität übel angebracht. Immer wird ein wahrhaft männliches Werk über solche Fragen aus dem Herzen kommen

und der grossen Leidenschaft des Willens. Mit flammenden, aus der Tiefe eines patriotischen Gemütes ausbrechenden Worten redet Haym in seinem Buche wider die Restaurationszeit. Darum fällt sein Hass auf Hegel, weil er ihn, nicht mit Unrecht, als den „Philosophen der Restauration" erkannt hatte; darum auch verwirft er die „Rechtsphilosophie" gänzlich, weil er sie, nicht mit Recht, für nichts weiteres hielt als eine Beschönigung und Absoluterklärung des preussischen Polizeistaates von 1821. Das schöne Standbild des antiken Staates erhalte einen konstitutionellen, es erhalte mehr noch einen schwarz-weissen Anstrich. Und doch, auch den wahren Grund, das bessere Motiv, das die Hegelsche Philosophie dem Restaurationsstaate in die Arme trieb, hat er nicht übersehen. „Auf dem Gebiete der Ethik, schreibt er, verdichtet sich die ästhetische geradezu zur optimistischen Anschauung", zum Quietismus.

Sein endgiltiges Urteil über Hegel hat übrigens Haym erst in seinem „Leben Max Dunckers" abgegeben. Jetzt weilt sein Blick nur noch bei der Idee des Systems, den Tendenzen, mit welchen die Hegelsche Philosophie einen so mächtigen Einfluss auf die Zeitgenossen ausgeübt hat: ihrem Universalismus im platonisch-aristotelischen Sinne, ihrer Verwandtschaft mit der versöhnenden, Natur und Menschenleben verklärenden Kunst unserer grossen Dichter.

Nur noch zweimal hat sich Haym in der Folge schriftstellerisch auf philosophische Zeitfragen eingelassen: in den Essays über „Arthur Schopenhauer" 1864, „die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten" 1873. — Die Philosophie Schopenhauers wird aus der Persönlichkeit des Philosophen erklärt, seine Gedanken werden als Selbstbekenntnisse aufgefasst, seine Werke als Memoiren. Haym verurteilt die Philosophie und den Philosophen, bewundert aber den Schriftsteller; schon er hat Schopenhauer mit Montaigne verglichen.

Für die Philosophie des Unbewussten hat er das treffende Wort: sie sei eine verschämte Mythologie und ihrer Form nach scholastisch-gnostische Metaphysik.

Im Jahre 1858 übernimmt Haym die Redaktion der preussischen Jahrbücher, in dem nämlichen Jahre begründet er seinen Hausstand.

Von zwei Seiten, dem Gothaer Pressverein und einer Anzahl nationalgesinnter Männer in Breslau, ging gleichzeitig der Plan zur Gründung einer Zeitschrift aus, die der nationalen Sache dienen und in die gebildeten Kreise von ganz Deutschland den Gedanken des preussisch-deutschen Einheitsstaates tragen sollte; und auf beiden Seiten dachte man an Haym als Redakteur. Man vereinigte sich und das Unternehmen konnte ins Leben treten. Nach dem Namen der halleschen Jahrbücher wurde auf Hayms Vorschlag die neue Zeitschrift Preussische Jahrbücher getauft. Um Mitarbeiter zu werben, unternahm Haym eine fünfwöchige Reise, die ihn durch einen grossen Teil Deutschlands führte. Damals erblickte er auch, wie er in seinen Erinnerungen erzählt, von München aus zum ersten Male die Alpen. In Heidelberg lernte er David Strauss, den er seit seiner Jugendzeit so hoch verehrte, endlich auch von Angesicht kennen; in einer überaus bescheidenen Wohnung fand er den schüchternen einsamen Mann. In Kiel wurde er mit Klaus Groth befreundet. Von Halle aus suchte er den jungen Heinrich von Treitschke in Leipzig auf. Das Bild des „ritterlichen Heisssporns“, wie er ihn nennt, mit der schwunghaften Frische des Geistes, der zuschlagenden Tapferkeit des Wesens, ist in seinem Gedächtnis lebendig geblieben. Und als sich in der Konfliktszeit Treitschke von den Jahrbüchern und ihrem Herausgeber trennte, empfand Haym dies als das schmerzlichste Ereignis während seiner Redaktion.

Nicht nur als Herausgeber und Leiter, auch als Mitarbeiter hat sich Haym durch eine Reihe glänzend geschriebener Essays, darunter den köstlichen Artikel über Varnhagen von Ense, um die preussischen Jahrbücher verdient gemacht. Der Gewinn dieser essayistischen Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit ist noch seinen späteren wissenschaftlichen Werken zu gute gekommen. Diese erscheinen uns noch leichtflüssiger, in den Formen des Ausdrucks mannigfaltiger, als seine früheren Schriften, selbst die Vorlesungen über Hegel nicht ausgenommen.

Noch in die erste Zeit der Redaktion der Jahrbücher fällt Hayms Ernennung zum ausserordentlichen Professor der deutschen Litteraturgeschichte (1860). Die übliche Einführung des Neuernannten in sein Amt vor versammeltem Senat nahm infolge der alten Gegnerschaft Eduard Erdmanns, der eben das Amt des Rektors bekleidete, eine ganz ungewöhnliche Form an: aus der Begrüssungsrede wurde eine beabsichtigte Kränkung, die aber der davon Betroffene später grossmütig vergass.

Acht Jahre darauf wurde Haym das durch den Tod Schallers erledigte Ordinariat der Philosophie übertragen.

Die Redaktion der Jahrbücher hatte er bereits 1864 niedergelegt, ein Jahr nach dem Erlass der Pressverordnung vom 1. Juni 1863; seine Mitwirkung an den politischen Artikeln war schon seit längerer Zeit mehr und mehr zurückgetreten.

Lange geplant und vorbedacht, aus dem umfangreichsten Quellenstudium erwachsen, erschienen nun in einem Zeitraume von fünfzehn Jahren, die beiden grossen litteraturgeschichtlichen Werke Hayms: 1870, „die romantische Schule“, die sich schon durch die Bezeichnung: „Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes“ als einen Teil seines Lebenswerkes zu erkennen giebt, und von 1877—1885 „Herder

nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt". Nur eine umfassende und verknüpfende Kraft konnte Geistesmassen wie diese vorführen, ohne in der Darstellung unförmlich zu werden; nur ein fein abwägender und auslesender Sinn durfte so weit ins Einzelne sich herabbegeben, wie es hier geschieht, ohne kleinlich zu erscheinen. Um Werke, wie diese zu schaffen, bedurfte es des Zusammenwirkens von Philosophie, Geschichte und Philologie. Der Litterarhistoriker und der Philosoph mussten sich in die Hände arbeiten, der scharfe Blick jenes, der weite dieses sich verbinden. So entstand das „in vieler Hinsicht erschöpfende Buch", wie Wilhelm Scherer die „romantische Schule" nennt, so ein biographisch-litterarisches Werk, dem nach dem Urteil eines Fachmannes keines, das im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts und weiter zurück, erschienen ist, sich an die Seite stellen kann, das Buch über „Herder".

Die „romantische Schule", das ist die ältere Romantik, die Zeit der Entstehung einer romantischen Poesie, einer romantischen Kritik und Doktrin, die Zeit der Blüte, der Ausbreitung und der Krisis des romantischen Geistes, eine Zeit, die ungefähr dreissig Jahre umspannt und nicht weit über den Anfang des neunzehnten Jahrhunderts reicht. In diesen Grenzen bewegt sich das Haymsche Buch. Es ist die Geschichte einer „Litteraturrevolution", die darin erzählt und erklärt wird, erklärt aus den Ideen, die die Bewegung verursachten, den Geistern, die durch die Ideen wirkten. Und da es wesentlich philosophische Ideen waren, die in der Romantik zur Herrschaft gelangten, so ist hier der Geschichtsschreiber der Philosophie ganz besonders an seinem Platze. Um die „Wissenschaftslehre" wendet sich, wie um einen Angel, der Klassicismus in die Romantik hinüber, die Rückwirkung der Naturphilosophie auf die neue

Poesie, das Bündnis beider bringen den romantischen Geist auf seine Höhe, in der Identitätsphilosophie endlich erkennt Haym die romantische Weltformel. Überall dringt seine Untersuchung in die Tiefe und macht den Gedankengehalt der Werke der Romantik flüssig, ein sicherer Geschmack richtet über den ästhetischen Wert der Werke, in warmer, farbiger Darstellung werden die Persönlichkeiten lebendig: Hölderlin, Novalis, Friedrich v. Schlegel.

Vielleicht war die Schwierigkeit, die Biographie eines Schriftstellers wie Herder zu schreiben, noch grösser und wir werden wohl mit Suphan in diesem Werke Hayms höchste Leistung zu sehen haben. Der Aufbau des Ganzen ist noch geschlossener und einheitlicher als in der „romantischen Schule". Und wie es zu erwarten ist, sind es im Einzelnen wieder die Analysen der philosophischen Schriften Herders, die den Gegenstand überall erschöpfen. Haym hat hier eine Arbeit gethan, die nicht ein zweites Mal gethan zu werden braucht. Wohl mancher dürfte von ihm zuerst erfahren haben, wie nahe schon Herder der modernen Forderung einer Physiologie der Sinne zur Grundlegung der Ästhetik gekommen ist.

Mit dem „Leben Max Dunckers" 1891, einem Denkmal der Freundschaft, erscheint Hayms litterarisches Wirken im wesentlichen abgeschlossen. Noch einmal fasst er in der Erinnerung Jahre gemeinsamer politischer Thätigkeit zusammen; bescheiden aber lässt er den Anteil, den er persönlich genommen, zurücktreten, der Freund und sein Wirken allein treten hervor. Stilistisch ist das Leben Max Dunckers vielleicht das vollendetste Werk Hayms.

Aber Haym hat nicht nur über Litteraturgeschichte geschrieben, er hat sich auch in der Geschichte der Litteratur einen Platz geschaffen. Mit den Eigenschaften des Gelehrten verband er den Geschmack des Schriftstellers.

Man sieht, er hat sich an den besten Mustern gebildet: an Lessing, Goethe, zuletzt noch an Gottfried Keller. Aber sein Stil ist nicht bloss nachahmend, nachbildend. Auch von ihm gilt das Wort, wie der Mensch, so der Stil. Wie hätte es auch anders sein können, als dass eine so ausgeprägte Persönlichkeit auch in ihren Schriften einen Abdruck ihres Wesens gab. Seine Phantasie ist eine rhetorische Phantasie; er schreibt innerlich redend, innerlich agierend. Und steigt auch öfter die Temperatur der Rede bis zur Siedehitze, die Lebendigkeit ihrer Bewegung bleibt doch immer mit Besonnenheit gepaart. Die Mittel seines Ausdrucks sind mannigfach, von der schlichten Erzählung bis zur vollgliedrigen Periode; am meisten doch sticht die Kunst der Charakteristik hervor.

Musste nicht ein Mann wie er, gebietend über das Wort, begeistert für die Wissenschaft, ein trefflicher Lehrer sein! Seine Vorlesungen, die sich in gleichem Masse über Litteraturgeschichte und Philosophie verbreiteten, übten dauernde Anziehungskraft aus.

Zu den beliebtesten Collegien zählte die Geschichte der Litteratur von Gottsched bis zur Gegenwart und die Vorlesung über Goethe; und kaum konnte unser grösster Hörsaal die Menge fassen, die sich zu seinen öffentlichen Vorlesungen über ästhetische Dinge drängte: zu den Grundlinien der Ästhetik, der Geschichte des Dramas, der Geschichte des Romans.

Haym las entweder nach ausgeführten Heften, aber mit so grosser Natürlichkeit und anscheinender Unmittelbarkeit des Ausdrucks, dass man meinen konnte, ihn improvisieren zu hören, als hätte er eben im Augenblick das treffendste Wort gefunden, eben im Augenblick den anschaulichsten Zug seines Gegenstandes erfasst. Oder, er gestaltete, wie in der Geschichte der Philosophie, sein

Thema in freierer Entwicklung, nach Notizen, unterstützt von der auch mit den Jahren nicht nachlassenden Kraft seines Gedächtnisses.

Was aber mehr bedeutet: hinter der Rede stand eine Person — und hierauf beruht ja überhaupt der durch nichts zu ersetzende Wert des akademischen Unterrichts.

Auch dieses Glück, das höchste der Erdenkinder, wie Goethe es preist, hat Haym sich errungen; er hat aus sich eine Persönlichkeit gemacht. Eine solche aber kann nicht anders, als ihren erworbenen inneren Schatz den Mitlebenden erschliessen. Und so teilte er das Beste von sich mit: die Lauterkeit seiner Wahrheitsliebe, die Rechtschaffenheit seines Gemütes, die offene gerade Männlichkeit seines Charakters und die über alles sich breitende Heiterkeit seines sicher in sich ruhendes Geistes.

In stetig aufsteigender Entwicklung vollzog sich sein Leben, in unablässiger Arbeit der Selbstbildung nahm er, was von aussen an ihn kam, in sich auf, um für sein Inneres Nahrung und Kraft daraus zu gewinnen. Er überwand die Gefahr der Verweichlichung im warmen Klima des Elternhauses, er machte sich frei von dem anerzogenen Rationalismus seiner ersten Jugend. Das „ohne Begriff Gewisse“ — das Gewissen wird ihm zur Quelle des Glaubens, zur Quelle jeder höheren Lebensanschauung. Auch in ihm lebte das Gefühl edler Jugend, von sich aus die Welt erneuern zu können: „wir eben sind die Zeit“, äusserte er sich auf die Mahnung: der Zeit den Ausgleich zwischen den verschiedenen Richtungen der Theologie zu überlassen. Und wie für religiöse, hat er sich früh auch für politische Freiheit begeistert. Als er sich aber mit 27 Jahren in die Versammlung aufgenommen sah, die an Geist und Wissen, an Beredtsamkeit und Patriotismus von keiner übertroffen wurde, die je auf deutschem Boden tagte, verlor

er die Besonnenheit nicht. Er trat in Reih und Glied und diente der Partei, der er sich angeschlossen hatte, nach dem Mass seiner Kräfte: er schrieb ihre Memoiren. Von der Politik kehrt er zur Wissenschaft zurück und wie weit er auch in ihr seine Thätigkeit ausdehnte, er hat sich doch nicht zersplittert. Alles was er schuf, erscheint folgerichtig und wie logisch geordnet. Immer scheint sein nächstes Werk von dem früheren abzustammen, durch das frühere gefordert zu sein; alle umschliesst, verbindet ein gemeinsamer Plan. Jahre der Entbehrung und einer bedrängten Lage hat er mit Vornehmheit getragen, jede äussere oder innere Verlockung, seinem Berufe abtrünnig zu werden, mutig zurückgewiesen. Immer harmonischer dann schloss sich sein Leben zusammen. Er erfuhr reichstes Glück in seinem Hause, seiner Familie, den ehrendsten Erfolg in seiner Thätigkeit nach aussen. Die Jahre gingen, er aber blieb ungebeugt und jugendlich frisch. Und so, immer strebend, erreichte er den Gipfel des Lebens: Alter und Weisheit.

Als wir im Sommer Abschied von ihm nahmen, dachte keiner von uns, dass der Abschied eine Trennung bedeuten sollte. Rüstig, wie wir es von ihm gewohnt waren, sahen wir ihn nach dem Semesterschluss die Berge aufsuchen. Dort, in den Bergen trat sanft der Tod an ihn heran.

Am 27. August starb in St. Anton am Arlberg Rudolf Haym.

Wie tief uns die Nachricht bewegte, ihn selbst hat ein freundliches Geschick vor Krankheit und Verfall bewahrt. Und darum ist er uns entschwunden, nicht entrissen; wie das eines Lebenden schwebt sein Bild uns vor. Noch meinen wir sein Eines Auge mit der Kraft von zweien leuchten zu sehen, noch stehen wir unter dem Eindruck seiner Gegen-

wart. Wir hören noch die mächtigen Worte, die er von eben dieser Stelle aus bei feierlicher Gelegenheit zu uns redete: sein Bekenntnis in der Gedächtnisrede auf Bismarck, „dass auch die Wissenschaft, wie frei sie ihre Zweige in den Himmel strecke, sich von der Wurzel des staatlichen Lebens nicht trennen dürfe".

Und so, wie wir ihn jetzt im Geiste vor uns sehen, jetzt von seinem Wesen, als eines Gegenwärtigen, uns berührt fühlen:

So war er unser — und so bleibt er uns!

Die Seelenlehre der Griechen in der älteren Lyrik.

Von **Wilhelm Schrader.**[1])

In der Auffassung und Unterscheidung der seelischen Vorgänge, die ja für die Lyrik eine besondere Bedeutung besitzen, folgten die Dichter dieser Gattung zunächst ohne

[1]) Die folgende Abhandlung bildet die Fortsetzung der Untersuchung, die in den Jahrbb. für klass. Phil., 1885, S. 145—176 begonnen und für das ältere griechische Epos durchgeführt ist. Die Fortsetzung hat sich durch andere Aufgaben verschoben und würde wenigstens für den Unsterblichkeitsglauben nach E. Rohdes inzwischen erschienener Psyche ziemlich überflüssig sein, wenn sie nicht nach anderer Richtung noch einigen Ertrag verhiesse. Auch lässt dieses ausgezeichnete Werk für manche Fragen noch abweichende Auffassungen zu. Die Annahme, dass Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben sich zwar an einzelnen Stellen verschlingen, aber von gesonderten Punkten ihre eigenen Wege gehen (1. Aufl. VI), erscheint zwar Aufl. 2, II, 1 durch die Bemerkung eingeschränkt, dass der Seelenkult die Fortdauer der Seele voraussetze und verbürge, gesteht aber immer noch nicht klar die Priorität des Unsterblichkeitsglaubens zu. Dass schon die ältere Zeit die einzelnen Seelenkräfte, wenn auch nicht mit voller Schärfe gegen einander abgegrenzt habe, ist auch in der zweiten Auflage nicht beachtet; die Thatsache wird freilich von U. v. Wilamowitz zu Eurip. Herakl. v. 833 überhaupt in Abrede gestellt. Der unglückliche und irreführende Ausdruck des seelischen Doppelgängers wird immer noch mit Vorliebe gebraucht, selbst um bei Aristoteles die Kluft zwischen dem *νοῦς ποιητικός* und *νοῦς παθητικός* zu überbrücken. Diese und ähnliche Bedenken hindern mich aber nicht, den hohen Wert der Schrift dankbar anzuerkennen. Chaignet, Histoire de la Psychologie des Grecs (I. Ch. 1. La psychologie des poètes), hat doch die Scheidung der Begriffe und der Zeiten gar zu leicht genommen.

erhebliche Abweichung den Vorstellungen des nationalen Epos, die als natürlich gegebene fast in sinnlicher Gestalt angeschaut und anerkannt werden. Auch zwischen den einzelnen Stämmen lässt sich auf diesem Gebiet ein wesentlicher Unterschied nicht erkennen; die homerischen Bezeichnungen umschrieben die Seelenkräfte deutlich genug, um ohne Zweifel, freilich auch ohne innere Entwickelung und ohne Erwägung ihres gegenseitigen Verhältnisses übernommen zu werden. Es darf vielmehr als sicher gelten, dass die Wanderungen der Stämme ihren ausgleichenden Einfluss wie auf die Dichtung und ihren sprachlichen Ausdruck, so auch auf die in ihr vertretenen seelischen und sittlichen Vorstellungen nicht verfehlt haben werden, und dieser Einfluss musste mit dem Fortschritt der allgemeinen Gesittung und mit der wachsenden Gedankenschärfe ein rationalisierender sein. Vorerst blieben allerdings die alten Kategorien in Kraft: noch immer galt die ψυχή als der eigentliche Kern der lebendigen Persönlichkeit, woneben die homerische Selbständigkeit des leiblichen αὐτός allmählich verschwand. Noch immer galten die φρένες mit ihrer sprachlichen Sippe als Sitz des Verstandes, der θυμός als Gebiet des Willens, der Empfindung, der Leidenschaft. Diese Begriffsunterschiede sind wirklich vorhanden und bleiben in Kraft, und wenn E. Rohde[1]) uns mit Recht vor dem Unterschieben moderner Gedanken im Gegensatz zu der thatsächlichen Erklärung der alten Welt warnt, so gebietet uns eben diese Achtung vor den Thatsachen, keinen der Unterschiede zu verwischen, die sich der genauen Beobachtung nicht verbergen, aber von einigen Gelehrten unterschätzt werden.

Soviel ist freilich richtig: von begrifflicher Schärfe sind jene Unterscheidungen weder bei Homer noch in der nachfolgenden Dichtung. Erst die grossen Philosophen suchen die psychologischen, ethischen, metaphysischen Begriffsgrenzen fest abzustecken, doch nicht ohne sie gelegentlich zu überschreiten, wovon selbst das psychologische Meister-

[1]) In der Vorrede zur ersten Auflage.

werk des gesamten Altertums, die Psychologie des Aristoteles, nicht ganz frei ist. Um so weniger kann es Wunder nehmen, dass entsprechend der Entwickelung des nationalen Bewusstseins auch die Dichter die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen allmählich seiner physischen Bestimmtheit[1]) voranstellten und namentlich das Gebiet des *νοῦς* reicher und vielgliedriger ausstatteten. Daneben bot die Lyrik Anlass genug, die Kraft des fast persönlich angeschauten *θυμός* und seine leidenschaftliche Bewegung zu schildern und schliesslich die *ψυχή* selbst mehr und mehr ihrer Endlichkeit zu entkleiden. Es gehört, wenn ich nicht irre, derselben Reinigung und Vertiefung des Bewusstseins an, dass statt der menschlich erregten Götter die hohe *μοῖρα* mit ihrer Gottesnatur mehr und mehr mit der Leitung der menschlichen Geschicke beauftragt wurde, auch dass der *θάνατος* in seiner Erhabenheit und die Betrachtung des Jenseits zu ihrem Rechte kamen.

Ist nun auch unter den Lyrikern desselben Zeitalters ein gewisser Unterschied der Auffassung und des Ausdrucks bemerkbar, soweit nämlich die fragmentarische Überlieferung überhaupt ein Urteil gestattet, so ist er doch weit mehr der Gattung und vor allem der persönlichen Beanlagung und Stimmung, als einer Verschiedenheit der Überzeugung und des Bewusstseins beizumessen. Es überrascht nicht, dass Archilochos bitterer und zugleich entschlossener, Semonides ernster und tiefer, Alkaios leidenschaftlicher sich äussert als Terpander und Alkman. Allein für den Zweck unserer Untersuchung bedeuten diese leisen Abweichungen nicht viel, jedesfalls viel weniger als die Verschiedenheit der Zeitalter, die einander in stetiger Entwickelung folgen. So mag denn versucht werden, die psychologischen Vorstellungen der griechischen Lyriker durch drei Jahrhunderte stufenweise zusammenzufassen und zu gliedern, woneben allerdings für den Reichtum des Pindaros eine eigene Betrachtung vorbehalten werden muss.

[1]) In der U. v. Wilamowitz zu Eurip. Herakl. v. 779 mit treffender Bezeichnung eine sinnliche Auffassung der seelischen Regungen findet.

§ 1. Von 750—630 v. Chr.[1])

Aus den wenigen, an sich wertvollen Überbleibseln des Kallinos ist nichts für unseren Zweck zu entnehmen; denn dass in einem Kriegsliede von einem *ἄλκιμος θυμός* und einem *ἄλκιμον ἦτορ* (fr. 1, 1 u. 10) geredet wird, ist selbstverständlich und bringt ebensowenig Aufklärung als die Sehnsucht des Volkes nach dem sterbenden *κρατερόφρων ἀνήρ*, über den die *μοῖρα* den Tod des Kämpfers verhängt (fr. 1, 8. 12. 18).

Etwas mehr Ausbeute liefert Archilochos, bei dem die *ψυχή* das Leben als solches bezeichnet.[2]) Die *φρένες*, deren Sitz im *στῆθος* ist (103, 3; vgl. meine oben angeführte Abhandlung S. 151), bleiben das Organ der verstandesmässigen Erwägung,[3]) die hier auch ungemischt mit Gemütserregungen im *φρονεῖν* sich ausdrückt und selbst mit dem *νοῦς* verbindet,[4]) aber auch zum Handeln nicht ohne göttliche Einwirkung überleitet.[5]) Der Quell der That bleibt aber der *θυμός* (fr. 70), dessen Eigenart eben von Gott stammt und der in seiner Kraft des Handelns und Empfindens wohl den gesamten Menschen zu vertreten geeignet ist.[6]) Zu dem *θυμός* tritt als Organ der Empfindung *ἡ καρδίη*,[7]) während *στέρνον* (66, 3) nur im

---

[1]) Die Fragmente werden nach Bergk, 4. Aufl., angeführt; nur bei Bakchylides habe ich mich selbstverständlich der neuschaffenden Arbeit von Blass, 2. Aufl., angeschlossen.

[2]) fr. 23 *ψυχὰς ἔχοντες κνιάτων ἐν ἀγκάλαις*; vgl. 84 *πόθῳ ἄψυχος*.

[3]) fr. 78 *γαστὴρ νόον τε καὶ φρένας παρήγαγεν*. Vgl. Hom. Od. 4, 777; 10, 553.

[4]) fr. 70, 3; 112 *λείως γὰρ οὐδὲν ἐφρόνεον*; fr. 93, 2 *δολοφρονεῖν*.

[5]) fr. 70 *τοῖος ἀνθρώποισι θυμός ... γίγνεται θνητοῖς, ὁκοίην Ζεὺς ἐπ' ἡμέρην ἄγῃ*.

[6]) fr. 66 *θυμέ, θύμ' ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε*
... μήτε νικῶν ἀμφάδην ἀγάλλεο
μήτε νικηθεὶς ... ὀδύρεο.

Ob diese Anrede gerade eine Personifikation bedeutet, wie v. Wilamowitz will, und nicht vielmehr nach einer bekannten Figur den wesentlichen Teil statt des ganzen Menschen heraushebt (Theogn. 695. 877. 1029; Ibyc. fr. 4), mag doch zweifelhaft sein.

[7]) fr. 36 *ἄλλος ἄλλῳ καρδίην ἰαίνεται*.

körperlichen Sinne gebraucht wird. Was aber dem Menschen widerfährt, ist nicht sein Werk[1]) (denn fr. 15 gehört schwerlich dem Archilochos), sondern ist Gabe der *τύχη* und der *μοῖρα* oder noch bestimmter des Zeus und der Götter, woneben *δαίμων* gelegentlich im allgemeinen Sinne genannt wird.[2]) Immerhin ist nach anderweitiger Überlieferung die Fortdauer der Seele die Voraussetzung des Orakels, das die Seele des erschlagenen Archilochos zu sühnen befiehlt.[3])

Auch die Bruchstücke des Semonides bieten kaum Neues, nur dass in ihnen der Verstand und das Gefühl etwas schärfer auseinander treten. Die *φρένες* sind ganz bestimmt der Sitz der zwiespältigen Überlegung[4]) und des *φρονεῖν*, dessen Komposita jedoch schon eher die Farbe der Empfindung tragen;[5]) der *νοῦς* bedeutet den gereiften Verstand, wogegen alle Gefühle dem *θυμός* angehören.[6]) Auch Semonides legt der Gottheit die Herrschaft schlechthin bei; unzählige Geschicke warten der Menschen, deren keiner seinem Lose entgeht, alle nur *ἐφήμεροι* und ohne Kenntnis des göttlichen Ratschlusses,[7]) obschon sie Tage und Jahre auf Erfüllung ihrer unmöglichen Wünsche harren.[8]) In diesen ernsten Wendungen zeigt sich die

[1]) fr. 16 *πάντα τύχη καὶ μοῖρα, Περίκλεες, ἀνδρὶ δίδωσιν*, d. herrliche fr. 56 *τοῖς θεοῖς τίθει τὰ πάντα*, 70. 88.

[2]) fr. 95.

[3]) Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte II, 258.

[4]) 7, 27 *ἢ δύ' ἐν φρεσὶν νοεῖ.*

[5]) *εὔφρων, προφρόνως, σωφρονεῖν.*

[6]) *νοῦς* 1, 3; 7, 1; *θυμός* 1, 24; 7, 71; 7, 103 *θυμηδεῖν*; *ἐλπίς* 1. 6, vgl. Theogn. 1135; *ὀργή* bedeutet auch hier mehr die gesamte Gemütsanlage 7, 11 und 42.

[7]) 1, 3.

[8]) fr. 1, 7 *οἱ μὲν ἡμέρην μένουσιν ἐλθεῖν οἱ δ' ἐτέων περιτρόπας.* Allein der überlieferte Text ist schwerlich richtig, wie auch Bergk gesehen hat, der freilich nicht in dem *ἐλθεῖν* die Verderbnis sieht („sed vitium alibi delitescit"). Gerade dies scheint mir indes verfälscht, da *περιτρόπας* als Gegensatz ein Substantiv erfordert. Ich würde deshalb *τέκμαρ* oder *τέκμωρ* vorschlagen, vgl. v. 10 *πρὶν τέρμ' ἵκηται*, Pind. Nem. 11, 44 *τὸ δ' ἐκ Διὸς ἀνθρώποις σαφὲς οὐχ ἕπεται τέκμαρ*; vgl. Aeschyl. Prom. 455.

wachsende Vertiefung und der Fortschritt zu reineren Empfindungen.

Waltet nun bei Semonides die düstere Ansicht über der Menschen Geschick und Einsicht vor, so verhüllt der Kriegsdichter Tyrtaios zwar keineswegs die Schrecken des Todes und die unbarmherzige Herrschaft des Schicksals;[1]) aber er verheisst den Tapferen als Todespreis die Unsterblichkeit,[2]) freilich nicht im psychologischen Sinne, und wenn er mahnt das Leben für nichts zu achten (fr. 15, 5 *μὴ φειδόμενοι τᾶς ζωᾶς*), so nennt er es gern *ψυχή*, auch selbst *θυμός*, sogar beides im Ausdruck vereinigend[3]) und in diesem Verein die lebendige Persönlichkeit zusammenfassend. Psychologische Scheidungen lagen ihm hierbei völlig fern.

An jenem ethischen Fortschritt hat Alkman nach den vorliegenden Bruchstücken keinen Teil; sie bewegen sich in Ausdrücken des Schmerzes und der Lust und beklagen die Grausamkeit der Gottheit und der Notwendigkeit.[4]) Gelegentlich gilt *νοῦς* als Sinnesart; neu ist nur die Aufmerksamkeit, die der Dichter dem Gedächtnis zuwendet, ohne doch seinem Ursprunge oder seinem Begriffe nachzugehen.[5]) Von den übrigen verdient nur bemerkt zu werden, dass bei Terpander *φρήν* als Sitz der dichterischen Begabung genannt wird und zwar im Singular, der sich ebenso unter den Späteren bei Mimnermus 7, 3 und Phokylides 8, hier freilich nur zum Ausdruck des Nachdenkens findet.

§ 2. Von 630—530.

Es ist erklärlich, dass bei den Minnedichtern Mimnermus und Sappho die Formen des Seelenlebens nicht

---

[1]) 11, 5 *θανάτου δὲ μελαίνας κῆρας*; 7 *οὐλομένη μοῖρα θανάτου*.

[2]) 12, 32 *ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἐὼν γίγνεται ἀθάνατος*, vgl. 38.

[3]) 10, 14 *ψυχέων μήκετι φειδόμενοι*; 11, 5 *ἐχθρὰν μὲν ψυχὴν θέμενος*, vgl. 10, 18, *μηδὲ φιλοψυχεῖτε*.

[4]) fr. 36 *ἔρος καρδίαν ἰαίνει*; 55 *ἔχει μ' ἄχος, ὢ 'λὲ δαῖμον*; 81 *νηλεὴς δ' ἀνάγκα*.

[5]) fr. 42 *τίς δ' ἄν — ἄλλῳ νόον ἀνδρὸς ἐνίσποι*; fr. 64 *ἔστι παρέντων μνᾶστιν ἐπιθέσθαι*; fr. 145 *μνήμη. Ἀλκμὰν — δόρκον αὐτὴν καλεῖ. βλέπομεν γὰς τῇ διανοίᾳ τὰ ἀρχαῖα*.

scharf aufgefasst, sondern unter Verwischung der Begriffsgrenzen verwendet werden und dass überhaupt *θυμός* als Sitz der Leidenschaft hervortritt. Selbst *φρήν* und *φρένες* tragen bei dem erstgenannten eine leise Farbe des Gemüts und nur der *νοῦς* scheint sich ganz im Kreise des Denkens zu halten.[1]) Der *θυμός* ist die Stätte für den Schmerz und für die Bewunderung der Mannhaftigkeit; für ihn wie für den Lebensmut (*μένος*) darf die *καρδίη* als Wohnsitz gelten.[2]) Daneben haben die Klagen über die Kürze der Jugendzeit, die sich auch in der Annahme des doppelten *κήρ* widerspiegelt (fr. 2, 5), und über die *μοῖρα θανάτου* kaum eine psychologische Bedeutung.[3])

Bewegter und farbenreicher ist, was die kostbaren Reste der Sappho bieten, obschon auffälligerweise in ihnen *ἦτορ*, *κῆρ*, *κήρ*, *μοῖρα*, *μένος*, *μῆτις* und sogar *ψυχή* überhaupt nicht genannt und nur unvollkommen durch die *καρδία ἐν στήθεσιν* (fr. 2, 6) ersetzt werden. Dass *στῆθος* der Sitz der Leidenschaft sei, erhellt auch sonst;[4]) dem *θυμός* fallen bei ihr nicht nur die Leidenschaften sondern auch der Willen zu.[5]) Aber auch die Denkkraft bewegt sich ebenso wie die Erinnerung[6]) stets um die Empfindungen und selbst die merkwürdige Verbindung *κάλος κἄγαθος*,[7]) die erste dieser Art, mag von einem liebenden Herzen erfunden sein. Die Bilder von allzu frühem Tode und dem

[1]) fr. 7, 3 *τὴν σαυτοῦ φρένα τέρπε*; 1, 7 *φρένας κακαὶ τείρουσι μέριμναι*; fr. 5, 8 *γῆρας βλάπτει νόον*.

[2]) fr. 2, 11 *πολλὰ γὰρ ἐν θυμῷ κακὰ γίγνεται*, vgl. 2, 15 *νοῦσος θυμοφθόρος*; 14, 1 *κεῖνον γε μένος καὶ ἀγήνορα θυμόν — πεύθομαι*, das. v. 6 *δριμὺ μένος καρδίης*.

[3]) fr. 2, 3. 7; 5, 4; 6, 2.

[4]) fr. 27 *ἐν στήθεσιν ὄργας*; 83 *δαΰοις* (so Bergk) *ἀπάλας ἑτάρας ἐν στήθεσιν*, fr. 72.

[5]) 1, 4 *δάμνα — θῦμον*, das. 18 *μαινόλᾳ θύμῳ*, das. 27 *τελέσσαι θῦμος ἰμέρρει*; 1, 17 *θέλω γένεσθαι θύμῳ*; Blass in dem kürzlich aufgefundenen Gedicht (Neue Jahrbb. für kl. Alt., 1898, S. 47 *ᾧ θύμῳ κε θέλῃ γένεσθαι*.

[6]) fr. 70 *νόον θέλγειν*; 36; fr. 42 *Ἔρος δαΐφρων ἐτίναξεν ἔμοι φρένας*; fr. 72 *ἀβάκην τὰν φρέν' ἔχω*.

[7]) fr. 101, 2 *οὐδὲ κἄγαθος αὔτικα καὶ κάλος ἔσσεται*.

kraftlosen Dasein der Abgeschiedenen[1]) sind nur malerisch und ohne besonderen Gedankengehalt.

Kaum ein Vers des Alkaios ist für uns von Belang: *νοῦς* und *φρένες* bedeuten bei ihm Besonnenheit, *στῆθος* ist nur körperlich gemeint[2]) und der Gebrauch des *θυμός* zeigt die leidenschaftliche Kraft des Mannes, ohne näheres Nachdenken zu wecken.[3])

Mit Solon beginnt die Reihe der grossen Volkslehrer und Spruchdichter, die, indem sie auf die Weisheit und nicht nur auf die Macht der Gottheit verweisen, zuvörderst im ausdrücklichen Gegensatz zur Überlieferung einen reineren Gottesbegriff aufzustellen unternehmen und die *σοφία* als oberstes Ziel bezeichnen, um die Leidenschaften zu bezähmen und die Bürger mittels besonnenen Denkens an Mass und Gesetz zu gewöhnen.[4]) Von dem Wesen der *ψυχή*, die bei Solon nur einmal in der Bedeutung des Lebens vorkommt,[5]) ist hierbei nicht die Rede, von dem *θυμός* als Sitz des Wollens, auch des irrenden, wenig;[6]) die Leidenschaften werden nur genannt[7]) und von dem Gottesbegriff fern gehalten,[8]) als Vollbegriff des menschlichen Geistes *θυμός* und *φρένες* verbunden,[9]) übrigens auf die Allgewalt Gottes und die *μοῖρα* hingewiesen,[10]) da die Sterblichen alle elend, keiner selig sei.[11]) Ja innerhalb des

[1]) fr. 119; 68, 3 *πεδ' ἀμαύρων νεκύων*, vgl. Hom. Od. IV, 824 und 835 *εἴδωλον ἀμαυρόν*.

[2]) fr. 42 und 97, 10.

[3]) fr. 5, 2; 35, 1; 50, 3; 117 *ὁ θυμὸς ἔσχατον γηράσκει*.

[4]) fr. 29 *πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί*; 13, 52 *ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος*.

[5]) fr. 13, 46 *φειδωλὴν ψυχῆς οὐδεμίαν θέμενος*.

[6]) 4, 31; 13, 27 *ἀλιτρὸς θυμός*.

[7]) *ὕβρις, κόρος, χόλος, μανίη*.

[8]) 13, 26 *Ζεὺς οὐκ ὀξύχολος*.

[9]) 33, 4 *θυμοῦ θ' ἁμαρτῇ καὶ φρενῶν ἀποσφαλείς*.

[10]) 13, 64 *δῶρα δ' ἄφκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων*; das. 74 *κέρδεά τοι θνητοῖς ὤπασαν ἀθανάτοις*; 13, 30 *θεῶν μοῖρα*; 13, 63 *μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐσθλόν*; 20, 4 und 27, 18 *μοῖρα θανάτου*.

[11]) 14, 1 *πόνηροι πάντες*.

Denkvermögens erringt über die Denkkraft, die auch den Göttern eigen ist (4, 2), aber sittlich verdüstert sein kann,[1]) der *νοῦς* den höheren Platz, auch er nicht ohne die Möglichkeit des Irrens und dann ein Verführer;[2]) falls er aber richtig erzogen ist, bildet er die unmittelbare Vorstufe zur massvollen *γνωμοσύνη* und zur *ἱμερτὴ σοφία*, die zu erringen allerdings das schwerste ist und die erst auf den höheren Lebensstufen gewonnen wird.[3]) In diesen nachdrücklichen Mahnungen, in denen die Begriffe *ἦτορ*, *στῆθος*, *κῆρ*, selbst *βουλή* und *μῆτις* fehlen, bewegen sich unsere ansehnlichen Überbleibsel; es ist deshalb nicht anzunehmen, dass Solon in den verlorenen der psychologischen Analyse eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben werde.

Von Xenophanes, der gleich Solon als Philosoph die Fabeln der Dichter anzweifelt,[4]) wäre allenfalls die Erhebung der Weisheit über die körperliche Stärke[5]) und die Unterscheidung des *νοῦς* als der eigentlichen Denkkraft im *φρήν* zu erwähnen, falls der Vers als echt vermerkt werden darf;[6]) von Stesichoros die Klage über das Elend der Toten.[7]) Die sogenannten Sprüche der Weisen enthalten zwar Sittenregeln, aber nichts von Seelenlehre.

§ 3. Von 530—450 v. Chr.

Ganz bestimmt bezeichnet Phokylides *φρήν* im Singular als das Denkvermögen;[8]) sonst zeigen die wenigen

[1]) 42, 4 *μὴ γλῶσσα δὲ οἱ διχόμυθος ἐκ μελαίνης φρενὸς γεγωνῇ.*

[2]) 11, 6 *χαῦνος νόος* (vgl. fr. 34 *χαῦνα — ἐφράσαντο*) und Alcaeus 51 *χαννοῖς φρέναις*), im Gegensatz zu Homers *πυκιναὶ φρένες*: 4, 7 *δήμου δ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος*; 22, 2 *ἁμαρτινόῳ πείσεται ἡγεμόνι.*

[3]) In der berühmten Stufenelegie 27, 11 *τῇ δ' ἐκτῇ περὶ πάντα καταρτύεται νόος ἀνδρός*; 16 *γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μοῦνον ἔχει*, vgl. mit 13, 52.

[4]) 1, 22 *πλάσματα τῶν προτέρων.*

[5]) 2, 11. 14 *οὐ δὲ δίκαιον προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.*

[6]) Mullach, fr. philos. S. 101, N. 3 *νόον φρενὶ πάντα κραδαίνει.*

[7]) fr. 50. 52.

[8]) fr. 8 *νυκτὸς δέ τοι ὀξυτέρη φρήν.*

echten Bruchstücke nur die Neigung zur Besonnenheit, die Liebe zur Gerechtigkeit und den Glauben an den Schutz der Dämonen.[1]) Die Pseudophokylidea lassen indes erkennen, wie eng man sich noch in alexandrinischer Zeit an die früheren Vorstellungen über die Seele angeschlossen hat.

Die entschiedenste Wendung zur sittlichen Lebensauffassung unter Loslösung von dem natürlich bedingten Dasein bekundet das grosse Gedicht des Theognis, das allerdings fremde, wenn auch kaum inhaltlich fremdartige Einschiebsel zu enthalten scheint. Durchweg ist es von dem Geiste eines Mannes durchweht, der Denken und Leben nur einheitlich zu fassen, also Sitte und Staat nicht zu scheiden vermag und eben deshalb seinen Urteilen den schroffsten Ausdruck verleiht; es fehlt unter unseren Idealphilosophen nicht an einer verwandten Erscheinung. Zweimal hat bei ihm *ψυχή* die Bedeutung des Lebens,[2]) doch ohne das Gepräge besonderer Persönlichkeit zu tragen; sonst wandelt auch sie und selbst *ἦτορ* sich in den Sitz des sittlichen Bewusstseins um.[3]) Die Ausdrücke, die ein Fortleben der Seele nach dem Tode anzeigen, sind zwar bestimmt genug (707—710), bewegen sich aber in den herkömmlichen Vorstellungen über das traurige Los der Abgeschiedenen; weder von ihrer Katharsis noch von ihrer Verehrung durch die Überlebenden oder von irgend welcher Beziehung zu diesen findet sich eine Andeutung, überhaupt kein Wandel der Meinung über Gott und Unsterblichkeit. Der Tod führt hinab in das dunkle und thränenreiche Haus des Hades;[4]) er tritt ein, wenn die bösen Keren nicht abzuwehren sind[5]) und die *μοῦρα* will, die über alle ent-

---

[1]) fr. 12. 17. 15 *Ἀλλ' ἄρα δαίμονές εἰσιν ἐπ' ἀνδράσιν ἄλλοτε ἄλλοι οἱ μὲν ἐπερχομένου κακοῦ ἀνέρας ἐκλύσασθαι.*

[2]) v. 568. 570.

[3]) v. 530 *οὐδ' ἐν ἐμῇ ψυχῇ δούλιον οὐδὲν ἔνι*; 910 *καὶ δάκνομαι ψυχήν*; 122 *δόλιον δ' ἐν φρεσὶν ἦτορ ἔχῃ.*

[4]) 707 *ὄντινα δὴ θανάτοιο μέλαν νέφος ἀμφικαλύψῃ, ἔλθῃ δ' ἐς σκιερὸν χῶρον ἀποφθιμένων*, vgl. 427. 802. 906. 973. 1014. 1036. 1124

[5]) 13. 767.

scheidet, Gerechte und Böse (320. 377), und gelegentlich dem *δαίμων* gleich gesetzt wird.[1]) Alles lenken und spenden die Götter, sie auch verwirren den Sinn (540 und 554); ja Zeus erhebt den Ganymedes selbst zum Dämon und gelegentlich wird auch *ἐλπίς* eine edle Gottheit genannt (1347. 1135). Wie das *ἦτορ* in den *φρένες*, so liegen diese im *στῆθος* (387), wo freilich auch der *νοῦς* und selbst die *γνώμη* sich heimisch findet.[2]) So kommt es dort bei der überwiegend ethischen Betrachtung auch zu einer Vergesellschaftung des *νοῦς* und des *θυμός*;[3]) sehr erklärlich, da der *θυμός* als Gegensatz und Ergänzung zum *νοῦς* (631. 375) Sitz der Neigung und des Willens, also auch der Leidenschaften ist.[4]) Unter diesen findet dem politischen Geschick des Theognis entsprechend die *ὕβρις* die häufigste Erwähnung, gelegentlich, doch nur von den Göttern, auch die *μῆνις*, wogegen *ὀργή* auch hier vielmehr die allgemeine Gefühlsanlage, das seelische Temperament bezeichnet,[5]) ähnlich wie 1301 *θυμός* (*σὺ δὲ μάργον ἔχων καὶ ἀγήνορα θυμόν*). Daher denn auch der allgemeine Ausdruck *θυμός* gern einen Zusatz zur Bezeichnung der besonderen Gemütsbeschaffenheit annimmt,[6]) scheinbar sogar der Erkenntnis dient (99. 1247. 1305), freilich nur wo die Empfindung mitspielt. Als Selbstanrede mag *θυμός* doch weniger eine Personifikation, als die Zusammenfassung des Gemütslebens bedeuten; als Sitz der Erregung (1295 *θυμὸν ὀρίνειν*) wird mit Vorliebe *καρδίη* (*κῆρ*) genannt (306. 361. 619. 977. 1030. 1199 *καί μοι καρδίην ἐπάταξε μέλαιναν*, 1235).

---

[1]) 149. 1333.

[2]) 1163 *νόος ἀνδρῶν ἐν μέσσῳ στηθέων ἐν συνετοῖς φύεται*; 507. 798 *καὶ νοῦν, οἷον ἔχει ἐντὸς ἐνὶ στήθεσσιν*; 396 *νόος, οὓς ἰθεῖα γνώμη στήθεσιν ἐμπεφύῃ*.

[3]) 375. 1052.

[4]) 1053. 1091. 1158.

[5]) 400 *μῆνις ἀθανάτων*; *θεῶν* 1297. — Über *ὀργή* 214 *ὀργὴν συμμίσγων ἥντιν' ἕκαστος ἔχει*; ebenso 312; 964 *ὀργὴν καὶ ῥυθμὸν καὶ τρόπον ὅντιν' ἔχει*, und so oft.

[6]) 1125 *νηλής*, 1301 *μάργος καὶ ἀγήνωρ*, 81. 765 *ὁμόφρων*, 754 *σώφρων*.

Selbst *φρένες*[1]) hat nur an wenigen Stellen die Bedeutung der reinen Verstandeskraft,[2]) verbindet sich aber anderswo mit *τέρπειν* und *θέλγειν*[3]) und zeigt auch sonst die sittliche Beziehung,[4]) so auch fast in allen Ableitungen.[5]) Das gleiche gilt vom *νοῦς* (dessen Sitz *ἐν στήθεσσιν* 507. 898. 1163) und *νοεῖν*, oft mit *φρένες* in Verbindung (87. 1008. 1051), auch im Unterschied zu *γλῶσσα* (185. 759. 980. 1185), rein im intellektuellen Sinne vielleicht 202. 587. 633. 1083. 1149. 1237. 1297, im Gegensatz zu *δόξα* und *πεῖρα* 571. Sonst hat es überwiegend den Sinn der Verständigkeit und Besonnenheit als Fähigkeit, die Dinge vom sittlichen Standpunkt aus richtig anzusehen und hiernach den Menschen zu leiten. Vielfach drückt sich in ihm die Verbindung von Einsicht und Sittlichkeit aus,[6]) mehr noch die Kraft, das Edle nach verständiger Erwägung zu wählen,[7]) ebenso wie das mehrfach verwendete *ἦθος* (965. 1244. 1261. 1302). Die Schnelligkeit des Gedankens wird beiläufig hervorgehoben, 985, die Einwirkung des Weines auf das Denken 483. 498. 500. 507. Es verdient nach allem bemerkt zu werden, dass der Grieche dieser Zeit den *νοῦς* sich mehr in der Brust als im Haupte denkt.

Die gelegentliche Betonung der Mantik in ihrem Einfluss auf das sittliche Denken (545) ist zu flüchtig, um zu weiteren Ableitungen zu berechtigen. Aber ich darf widerholen, dass aus Theognis und ebenso aus Simonides sich mit grosser Klarheit erkennen lässt, wie die Gedankenwelt

---

[1]) Körperlich 122 *ἐν φρεσὶν ἦτορ*, in ethischer Bedeutung gern im Singular 593. 657. 795. 921. 981.

[2]) 1052 *φρενὶ καὶ νόῳ βουλεύειν*, 65. 135. 387. 1173 und sonst; im Gegensatz zu *θυμός* 733, wo, entgegen dem *ἀθειρής* Bergks mit veränderter Interpunktion zu lesen ist *καί σφιν τοῦτο γένοιτο φιλὸν θυμῷ, σχέτλια ἔργα μετὰ φρεσί θ' ὅστις ἀτηρής* (oder *ἀτηρός*) *τεχνάζοιτο*; vgl. 433 *ἀτηρὰς φρένας*.

[3]) 787. 795. 921. 981.

[4]) 161. 1008. 1377. 1261 und sonst.

[5]) *σώφρων* u. a.

[6]) 1173 *γνώμην φρεσὶν ἔχειν*, 1235. 593. 657.

[7]) 65. 1008 *φρεσὶν ἐσθλὰ νοεῖν*, vgl. 233. 847 *δῆμος κενεόφρων*.

der Griechen sich mit zunehmender Kraft um die Gewinnung höherer Anschauungen in Religion und Sitte bemüht. Diese Entwickelung soll zunächst durch den letzten grossen Spruchdichter dieses Zeitalters verfolgt werden, um dann nach kurzer Betrachtung der gleichzeitigen Meliker ihren Abschluss in Pindaros zu finden, bei dem das neue Licht am reinsten und hellsten brennt.

So haben bei dem Keer Simonides die Erkenntnisformen, die in dem *στέρνον* und dem *στῆθος* ihren Sitz haben, sehr deutlich die sittliche Zuthat; an beiden Stellen[1]) sind die *φρένες* das Organ der Empfindung, ebendahin weisen die Komposita.[2]) Dasselbe gilt vom *νοῦς*, der im *νοεῖν* (85 v. 8 *κοῦφον ἔχων θυμὸν πόλλ' ἀτέλεστα νοεῖ*) auf die Absicht deutet und sich mit *θυμός* verbindet. Dazu tritt die Erinnerung[3]) in ihr Recht, um so mehr als der Gedanke an den Tod und die Abgeschiedenen sowie die Anschauung der göttlichen Macht den wachsenden Ernst der allgemeinen Lebensauffassung bekundet. Allgewaltig und unfehlbar ist die Gottheit, die alles lenkt und allein für alles Leid das Heilmittel besitzt,[4]) obschon hinter und über den Göttern das Verhängnis und die Notwendigkeit steht.[5]) Diese verordnen den Tod,[6]) der, wenn ehrenvoll erlitten, den Hauptteil der Tugend bildet und selbst die Unsterblichkeit verbürgt.[7]) Allein diese drückt sich doch nur im Nachruhm aus; von einer persönlichen Fortdauer ist nicht die Rede. Die *ψυχή*, gelegentlich auch als Sitz des Willens genannt (140 v. 2), bedeutet das einheitliche und inhaltliche Leben in seiner Gesamtkraft und wird als solches angeredet,[8]) das im Tode verloren geht,

[1]) 85, 4; 175.

[2]) 75, 3 *οὐδὲ μῦθος κενεόφρων*; 85, 10 *φροντὶς καμάτοιο*; 86. 119, 3; 155, 12.

[3]) 2, 3 *πρὸ γόων δὲ μνᾶστις*; 45, 2; 123, 3.

[4]) 82 *μηδὲν ἁμαρτεῖν ἐστι θεοῦ καὶ πάντα κατορθοῦν*; 61. 87 *Ζεὺς πάντων αὐτὸς φάρμακα μοῦνος ἔχει*; 62. 27, 5.

[5]) 1, 2; 5, 16. 21.

[6]) 107, 2.

[7]) 100 *τὸ καλῶς θνήσκειν ἀρετῆς μέρος μέγιστον.*

[8]) 85, 14.

und wenn die *ἔμψυχοι* im Gegensatz zu den *ἄψυχα μνημεῖα θανόντων* genannt werden (106), so gilt dies eben nur für ihre irdische Lebenszeit. Eine inhaltvollere Ahnung der Unsterblichkeit würde sich allerdings aus einer später angeführten Stelle des Simonides ergeben, wenn diese nur zuverlässig beglaubigt und etwas ausführlicher wäre.[1])

Die spärlichen Reste des Hipponax, Ibykus, Anakreon, Timokreon, Diagoras und der Praxilla bringen keine Erweiterung oder Vertiefung der psychologischen Anschauungen, die wir aus den bisher betrachteten Dichtern geschöpft haben, auch nicht in Betreff des Gottesbegriffs; sie gebrauchen die bekannten Ausdrücke in dem dargelegten Sinne, ohne sich um Gliederung und Fortdauer der Seele zu kümmern.[2]) Die Vorstellungen hierüber waren also zu einem gewissen Abschluss gediehen und zum Gemeingut geworden.

Erst Bakchylides, von dem wir ja seit den neuen Entdeckungen durch die erfolgreichen Bemühungen der Philologen, insbesondere unseres Blass, mehr wissen, weist zwar keine Erweiterung der bekannten Begriffe oder ein anderes Verhältnis zwischen ihnen, aber einen grösseren Reichtum auf; wegen seiner Gleichartigkeit mit den Vorgängern mag er hier noch vor Pindaros betrachtet werden. Auch bei ihm ist *ψυχή* Ausdruck des Lebens,[3]) dann auch Inbegriff der seelischen Natur,[4]) die wie sonst ihre Wohnung im *στέρνον* zugleich mit der *καρδία* (*κέαρ*) hat, dem Organ des Schmerzes und dem Sitz der Gemütsbewegungen, unter denen neben dem *ὀργαί* mit besonderem Nachdruck die

[1]) 195, S. 523 Bergk.

[2]) Hippon. 43 *κακοῖσι δώσω τὴν πολυστόνον ψυχήν.* Ibyc. 4 *ὦ φίλε θυμέ*; 27 *οὐκ ἔστιν ἀποφθιμένοις ζώας ἔτι φάρμακον εὑρεῖν.* Anacr. 43 *Ἀΐδεω γάρ ἐστι δεινὸς μυχός, ἀργαλέη δ' ἐς αὐτὸν κάθοδος· καὶ γὰρ ἑτοῖμον καταβάντι μὴ ἀναβῆναι*; 4 *τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἡνιοχεύεις*; Timocreon 9 *ᾧ ξυμβουλεύειν χρὴ ἄπο, νοῦς δέ πάρα.* Diagoras 1 *θεός, θεὸς πρὸ παντὸς ἔργον βροτείου νωμᾷ φρέν' ὑπερτάταν*; 2 *κατὰ δαίμονα καὶ τύχαν.* Praxilla 1 *ἀλλὰ τέον οὔποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθον.*

[3]) Blass, carm. V, 133. 171; X, 47.

[4]) Bl. V, 64. 32.

ἐλπίς genannt wird.[1]) Quell des Gedankens bleibt der θυμός, auch in der Bedeutung des Mutes mit der Wendung zur Heiligung.[2]) Aber nicht nur der θυμός, sondern auch die Einsicht (φρένες) wird durch die Gottheit gemehrt;[3]) ihre Thätigkeit vollzieht sich im νοῦς innerhalb des στῆθος und leitet zur σοφία und den γνῶμαι, die freilich auch δίδυμοι und πολύπλαγκτοι sein können.[4]) Mit der Weisheit verbindet sich die persönlich gedachte πασιφανὴς Ἀρετά, die den grössten Preis hat; für beide ist die ἀλάθεια der Prüfstein.[5]) Alles dieses nicht ohne Zeus, nicht ohne die μοῖρα und αἶσα (X, 73; V, 51. 52. 121. 143; VIII, 15; XVI, 27; XXIV, 5 ἃ πάνδωρος αἶσα) und die widerholt durchblickende ἀνάγκα (X, 46. 72; XX, 1). So waltet auch bei diesem sonst fröhlichen Sänger eine trübe Lebensauffassung ob, die ihn zu der Überzeugung leitet, dass nicht geboren zu werden für die Sterblichen das beste Los sei,[6]) eine auch bei anderen hohen Geistern häufige Klage, die im Verein mit dem geschichtlichen Verlauf beweist, wie wenig die Griechen durch den Glanz des Lebens über dessen tiefe Unseligkeit hinweggetäuscht wurden,[7]) zugleich aber eine Erklärung für das rasche Eindringen und die Macht der kathartischen Geheimnisse, die ihre Jünger über alles Erdenelend hinauszuheben verhiessen. Freilich nur die Auserwählten und auch diese nur ahnungsweise und auf priesterlichem Wege, sodass selbst der Dichter, der diesem Verständnis am nächsten kam, im Grunde ein einsamer Seher bleiben sollte.

[1]) Bl. X, 85; XVI, 18 καρδίαν τεϜοι σχέτλιον ἄμυξεν ἄλγος: 34 ὀργαὶ μὲν ἀνθρώπων διακεκριμέναι μυρίαι; III, 75 δολόεσσα δ' ἐλπὶς; VIII, 18 ἐλπὶς ἀνθρώπων ὑφαιρεῖται νόημα; XII, 220 ἐλπίδι θυμὸν ἰαίνεται; I, 164.

[2]) I, 142; das. 178 ὅντινα κορυφόται θυμὸν δονέουσι μέριμναι; III, 83 ὅσια δρῶν εὔφραινε θυμόν.

[3]) I, 162.

[4]) III, 78; X, 35. 36.

[5]) XII, 176, das. 204.

[6]) V, 53—55; das. 160 θνατοῖσι μὴ φῦναι φέριστον.

[7]) Burckhardt, Griech. Kulturgesch. II, 373 ff. Böckh, Staatshaushaltung des Athen. I, 722.

§ 4. Pindaros.

Wenn nach Rohdes richtiger Bemerkung sowohl bei den homerischen Dichtern als im Dionysoskult Gott und Unsterblichkeit Wechselbegriffe sind,[1]) so wird dies wohl für das Gesamtbewusstsein des griechischen Volks, jedesfalls aber dort gegolten haben, wo die Entwickelung seines Geistes besonders zu Tage trat. Es ist also natürlich, dass die Propheten dieser Entwickelung sich nicht nur gegen das wendeten, was ihnen nur als Fabelwesen erschien, sondern auch mit innerer Notwendigkeit sich zur Aufsuchung eines reineren Gottesbegriffs getrieben fühlten. Es ist längst erkannt,[2]) welche Zeit diesen Umschwung der religiösen Denkweise brachte und dass Pindaros der tiefste und vornehmste jener Propheten war, auch dass er mit vollem Bewusstsein die reineren Anschauungen verkündet, von denen wir doch leise aber deutliche Spuren schon bei seinen Vorgängern gefunden haben. Seebeck[3]) hat dieses Verfahren auf Verstandesreflexion zurückgeführt und Rationalismus genannt, doch mit der Bestimmung, dass dieser einen positiven Grund und eine affirmierende Tendenz habe, auch unter Anerkennung des starken ethischen Elements in ihm, das schon die Dichtungen seiner nächsten Vorgänger gefärbt hatte. Aber es trat mit Pindaros in einer Macht und priesterlichen Würde hervor, die ihn zum Haupt der neuen Richtung machte und mit hohem Selbstgefühl gegen seine Dichtergenossen füllte. Ob er hiermit mehr auf Vertiefung der Sittlichkeit als auf den Glauben gewirkt habe,[4]) kann dahin gestellt bleiben; genug dass er Gottesverehrung und Sitte ungetrennt verkündete und die Schmähung der Gottheit einen Wahnsinn nannte (Ol. IX, 17).

[1]) Psyche I, 73; II, 2.

[2]) K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, 1825, S. 169 ff., besonders S. 189 f.

[3]) Rhein. Mus. III, 1845, S. 504. 519.

[4]) Wie Rohde vermutet XII, 222, der doch Pindar auch zum Lehrer einer Laientheologie macht, II, 216. Vgl. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I, 12.

Zu der Höhe des neuen Gottesbegriffs gehört, dass in ihm *αἶσα, μοῖρα, τύχη*,[1]) *δαίμων, θεός*, wenn auch nicht unterschiedslos zusammenfliessen, alles Ausdrücke für die zu oberst waltende Macht,[2]) die nicht nur die Geschicke der Menschen bestimmt, sondern auch die Spenderin jeder geistigen und sittlichen Kraft ist, die der *φυά* entstammt und nicht durch menschliches Bemühen errungen werden kann.[3]) Es ist richtig: „so oft sich bei den Griechen die Reflexion erhebt, sehnt man sich nach einer Einheit des göttlichen Wesens, welches dabei oft allgemein als Gottheit, meist aber geradezu als Zeus benannt wird".[4]) Auch *δαίμων* tritt wohl schlechthin als Gottheit auf,[5]) sonst aber als die göttliche Person, die die einzelnen Menschen lenkt,[6]) sei es dass sie ihnen von Geburt an mitgegeben sei oder dass sie ihnen spendet, was das Geschick bestimmt.[7]) Mit, hinter und über der Gottheit wirkt aber die *μοῖρα* (*κήρ, μόρος*), zuweilen als unmittelbarer Inhalt und Kern des göttlichen Willens oder als selbständig entscheidend, entweder als die eine und oberste der Schicksalsgöttinnen oder auch als Mehrzahl auftretend,[8]) nicht etwa als die Macht, die von den Schranken des persönlichen Gottes, auch des Zeus frei ist und nach höchster Gerechtigkeit verfährt, sondern als die dunkle Notwendigkeit, die unabwendbar über allem, nicht nur über dem äusseren

[1]) Über die *σώτειρα Τύχα* Ol. XII, 2 vgl. Burckhardt a. a. O. I, 84.

[2]) Aus der Fülle der Stellen nur fr. 140 *Τί θεός; ὅτι; τὸ πᾶν*; fr. 141 *θεὸς ὁ τὰ πάντα τεύχων βροτοῖς καὶ χάριν ἀοιδᾷ φυτεύει*. P. V, 122 *Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων*; N. II, 43 *μοῖρα ἄγει θνατὸν ἔθνος*; fr. 177 *πεπρωμένα μοῖρα* u. s. w.

[3]) Ol. IX, 100 *τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν*; Ol. II, 86 *σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδῶς φυᾷ· μαθόντες δὲ λάβροι παγγλωσσίᾳ*.

[4]) Burckhardt a. a. O. II, 24.

[5]) Ol. I, 35; P. 10, 10.

[6]) Ol. VIII, 67 *τύχᾳ δαίμονος*; Ol. VI, 46; P. X, 10.

[7]) Ol. XIII, 105 *δαίμων γενέθλιος*; vgl. P. IV, 167 und V, 123 *δαίμον' ἀνδρῶν*. Als bestimmend J. 6, 2 *δ. φυτεύει δόξαν*, P. XII, 30 und sonst.

[8]) Ol. II, 21; in der Mehrzahl Ol. VI, 42; X, 52; J. VI (V), 18.

Geschick auch des Glücklichen, sondern auch über den Geistesgaben und Gedanken des Menschen waltet, also seine gesamte *τύχη* bestimmt und umfasst.[1]) Ja die *τύχη* wird wohl selbst als Persönlichkeit, als eine der *μοῖραι*[2]) oder als das von der *μοῖρα* bestimmte Los beschrieben.[3])

Also auch die geistige Eigenart des Menschen hält Pindaros für natürliche Mitgift und göttliches Geschenk, auf das er im Gegensatz zu erworbener Weisheit stolz ist.[4]) So gewinnt hier *φρήν* einen weiteren Sinn, obschon sie zunächst auch die reine Kraft des Denkens, auch die beschränkte im Unterschied von der Gottheit bezeichnet und deshalb der Verwirrung und Leidenschaft unterliegt.[5]) In diesem Sinne ist *φρήν* fast gleichbedeutend mit *πραπίδες*, das stets im geistigen Sinne gebraucht wird und fast das Bindeglied zwischen *φρήν* und *θυμός* darzustellen scheint.[6]) Aber die Bedeutung der ersteren erweitert sich zur Gesamtanlage des Geistes,[7]) ja zum Ausdruck für die Seelen der Toten überhaupt.[8])

Ausgebildet stellt sich die Denkkraft im *νοῦς* dar, namentlich als kluges Wissen und als vorsichtige, weise Erwägung, die das sittlich Beste verfolgt.[9]) Ihm entspriesst die *εὐσεβὴς γνώμα* O. III, 41, die auch als Vernunft gilt (*γνώμαν πιθών* P. III, 28; J. VI (V), 71 *μέτρα γνώμᾳ διώκων*), und ebenso die einzelnen weisen Ratschläge

---

[1]) Burckhardt a. a. O. II, 129.

[2]) Ol. XII, 2; Burckhardt II, 130.

[3]) J. VI, 2 und sonst.

[4]) Siehe S. 17 Anm. 4; dazu N. III, 40 *συγγενεῖ δέ τις εὐδοξία μέγα βρίθει· ὃς δὲ διδάκτ' ἔχει, ψεφεινὸς ἀνὴς ἄλλοτ' ἄλλα πνέων* u. s. w.

[5]) Ol. VIII, 24 *διακρίνειν φρενί*, das. Ol. N. VII, 60 *φρενῶν σύνεσις*; N. I, 27 *πράσσει — βουλαῖσι δὲ φρήν, ἐσσόμενον προιδεῖν*. Über den Einfluss der Leidenschaft auf die *φρήν* P. I, 12, Ol. I, 41 *δαμέντα φρένας ἱμέρῳ*; P. II, 26 fr. 222 *χρυσὸς δάμναται — βροτέαν φρένα* und sonst. Im Singular stets von geistiger Bedeutung.

[6]) O. II, 90 *ἐκ μαλθακᾶς φρενός*.

[7]) P. II, 57 *ἐλευθέρᾳ φρενὶ πεπαρεῖν*; N. X, 29.

[8]) O. II, 57 *θανόντων — ἀπάλαμνοι φρένες*; P. II, 101 *χθονίᾳ φρενί*.

[9]) P. X, 68 *ὀρθὸς νοῦς*, O. II, 92 *ἀλαθεῖ νόῳ*, P. III, 29 *πάντα ἴσαντα νόῳ*, P. I, 40 *νόῳ τιθέμεν*, P. V, 109 *κρέσσονα μὲν ἀλικίας νόον φέρβεται*.

(*βουλαί*, auch *μήτιες*), so dass *μῆτις* und *θυμός* einander entgegengesetzt werden.[1]) Als höchste Staffel des ausgebildeten mit Sittlichkeit getränkten Denkens würde die *σοφία* gelten, wenn diese nicht bei Pindaros einerseits den Nebensinn der dichterischen Begabung hätte,[2]) und andererseits, wie schon bemerkt, in ihrer reinsten Gestalt nicht als göttliche Mitgift im Gegensatz zu menschlich erworbenem Wissen zu schätzen wäre.

Mit begrifflicher Strenge wird aber das Erkennen und Fühlen (*φρένες* und *θυμός*) nicht auseinander gehalten; an einzelnen Stellen nehmen jene völlig die Empfindung in sich auf, was eben der überwiegend ethischen Sinnesart des Dichters entspricht, während anderswo beide nach gewöhnlichem Sprachgebrauch auseinander treten. Auch unser Dichter redet sich im *θυμός* selbst an.[3]) Übrigens ist dieser zunächst Sitz der Gesamtempfindung, dann besonders des Willens und der Entschlossenheit,[4]) hierin fast überall gleichbedeutend mit *ἦτορ*, *κέαρ*, *κραδίη*, selten als Kraft des Denkens angewendet (P. IV, 73; J. VII, 27), vielmehr natürlich als Sitz der Leidenschaften, zu denen *ἐλπίδες* und *πόθος*, aber weniger *ὀργή* zu rechnen sind, die auch hier meistens die allgemeine Anlage und Neigung des Gemüts bedeutet.[5])

Dass alle diese Geistesglieder irgendwie einheitlich in der *ψυχή* verbunden seien, wird freilich nirgends gesagt; es ist fraglich, ob dem Dichter überhaupt diese Anschauung

---

[1]) Ol. I, 9; J. IV (III), 64.

[2]) P. IV, 248; VI, 49 *σοφίαν δ' ἐν μυχοῖσι Πιερίδων*; O. IX, 107 *σοφίαι αἰπειναί*; I, 117; J. VII (VI), 18 *σοφίας ἄωτον*; J. V (IV), 28 *σοφισταί* von den Dichtern; N. N. 2 *αἱ δὲ σοφαὶ Μοισᾶν θύγατρες ἀοιδαί*. O. I, 9 *σοφῶν μητίεσσι*, P. III, 113 *κ'ηξ ἐπέων κελαδεννῶν, τέκτονες οἷα σοφοὶ ἅρμοσαν*.

[3]) fr. 123, 1; 127, 2; O. II, 89, *ἄγε θυμέ* (= *φίλον ἦτορ* O. I, 4); N. III, 26.

[4]) Aus vielen Stellen O. III, 25 und 38; P. 9, 30 ff. in Verbindung mit *ἦτορ* und *φρένες*; J. III, 64 (*λεόντων*) im Gegensatz zur *μῆτις ἀλώπεκος*.

[5]) P. I, 89; II, 72; J. II, 35 *ὀργὰ γλυκεῖα*; P. 50 *ὀργαῖς πάσαις ὃς ἱππείαν ἔσοδον προσέχεται*.

als Reflexionsschluss aufgegangen ist. Aber als die eigentliche Geistes- und Lebenskraft hat auch Pindaros die *ψυχή* angesehen; schlechthin Leben bedeutet sie O. VIII, 39; P. III, 101; N. I, 47; sie ist die Energie der Empfindung P. I, 48; III, 41; IV, 122, auch der sittlichen Selbständigkeit (J. IV [III], 71 *ψυχὰν δ' ἄκαμπτος*), und drückt in Verbindung mit dem Körper die gesamte Menschenkraft aus (N. IX, 39 *χερσὶ καὶ ψυχᾷ δυνατοί*). Alle diese Einzelanschauungen führen aber den früher durch die Orphiker und ähnliche religiöse Bewegungen angeregten Dichter[1]) mit Notwendigkeit zu der Vorstellung der Seele als eines selbständigen Wesens, dessen Fortdauer nach dem leiblichen Tode in hohen und reichen Bildern ausgemalt wird.[2]) Nicht unbegrenzt erkennt er den im Hades weilenden Seelen, die von dort sogar zurückgerufen werden können, die volle Unsterblichkeit zu;[3]) nur den Seelen der Frommen bleibt Erinnerung und volles Bewusstsein, sodass sie mit den Überlebenden in freundlicher Verbindung bleiben,[4]) während die Gottlosen, soweit sie nicht schon im Leben gebüsst haben, ein leidvolles Dasein fristen.[5]) Nur der Leib verfällt

---

[1]) Boeckh, Pind. II, 2, 624.

[2]) Lübbert, Comment. de Pindaro dogmatis de migratione animarum cultore (Bonnae 1887) p. VIII: „Pindarus Orphicorum illud inventum de peccato quodam primigenio, propter quod ex superiore vita ex deorum coetu animae nostrae in huius terrae triste exilium deiectae sint, ut pretiosissimum aliquem thesaurum in pectus suum recepit et carminibus suis propagavit.“ Cf. p. XVI. Vgl. desselben Abhandlung de Pindaro theologiae Orphicae censore (Bonnae 1888), p. XII.

[3]) P. IV, 159; N. VIII, 41. Rohde a. a. O. II, 210.

[4]) P. V, 95; N. N. 85; Boethke, Pindars Ideen über das Los des Menschen in den Jahrbb. für kl. Phil., 1859, Abt. II, N. 16. Rieder, Zur Pindarischen Theologie, ebendas. 1890, S. 661.

[5]) fr. 129 *Τοῖσι λάμπει μὲν μέγος ἀελίου τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω* u. s. w.; fr. 131 *σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ, ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γὰρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν;* fr. 137 *ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'*. — Boeckh a. a. O. S. 622. Die von Lübbert in der ersten Abhandlung versuchte Auslegung der vielbesprochenen Stelle O. II, 57 *θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὖτίχ' ἁπάλαμνοι φρένες ποινὰς ἔτισαν* („quid quaeso aliud Pindarus enarrat, nisi hoc: ab defunctis apud inferos delicta admitti, pro quibus

der Vernichtung; aber es bleibt das aus Gott stammende unsterbliche Bild und führt ein seliges Leben. Ja wenn die Seelen der Persephone die traurige Schuld bezahlt haben, wird ihnen im neunten Jahre die Rückkehr in ein Leben voll Herrscherglanz, Körperkraft und Weisheit vergönnt, und die dreimal diesen Wechsel ohne Fehler überstanden, wandeln auf dem Wege des Zeus zur Burg des Kronos, deren Freuden nur den Wissenden offenbar sind.[1])

Neben dieser Andeutung religiöser Geheimlehre würden wir aus dem Munde des Sängers noch mehr über das Jenseits hören, wenn uns erheblichere und zusammenhängende Reste seiner übrigen Dichtungen, besonders der θρῆνοι erhalten wären.[2]) Auf genauere Fassung seiner Anschauungen über die eigentliche Seelenwanderung könnten wir immerhin verzichten; sie würden für unsern besonderen Zweck nicht viel bedeuten, mehr für Erkenntnis der Quellen, aus denen Pindaros seinen Glauben gewonnen hat, was ja für die Geschichte der Seelenlehre von Wert sein würde. Wie wenig wir auch über den Gehalt und Verlauf der Eleusinischen Weihen wissen,[3]) so ist doch andererseits soweit sicher, als dieses Gebiet überhaupt an Sicherheit gestattet, dass die ekstatischen, vielleicht auch die kathartischen Erscheinungen und Vorgänge der neu eingeführten Dionysosreligion entstammen. Wenn also Rohde (II, 89) recht hat, dass die kathartische Bewegung uns kaum anders als im Zustand der Entartung bekannt sei, wenn wir ferner in ihre geschichtliche Entwickelung und ihre ritualen Wandlungen, die doch mit dem Fortschritt des allgemeinen sittlich-religiösen Bewusstseins im Einklang

deinde in nova supram terram vita poenae ab eis exigantur") scheint mir den Vorgang völlig umzukehren.

[1]) Rohde II, 213. Um die ἐπταετηρίς verständlich zu machen, ist zu vergleichen, was K. O. Müller zu Aisch. Eum. S. 142 über die achtjährige Sühnezeit der Mörder sagt.

[2]) Denen doch fr. 132 trotz Boeckh und Welcker fremd zu sein scheint.

[3]) Lobeck, Aglaoph. 72, grenzt dies fast allzuvorsichtig ab; eher würde ich mit Rohde a. a. O. I, 281 f. stimmen.

und in Wechselwirkung gestanden haben müssen, einen genauen Einblick nicht haben, so werden wir uns hüten, sie schlechthin auf äussere Reinigung von Befleckung zu beschränken und ihr jede Rückwirkung auf die Sittlichkeit zu versagen.[1]) Wir haben alles, was Platon (Ges. 790 f.) und Aristoteles (Polit. VIII, 6) über korybantische Zustände und ihre Heilung durch Dichtung und Gesang, also im Wege plötzlicher Entladung der Leidenschaften sagen, als beglaubigt anzunehmen; auch spätere Zeitalter sind von ähnlichen Krankheitszuständen und ihren sonderbaren Heilmitteln nicht frei geblieben. Eben deshalb werden wir mit Jak. Bernays und Henr. Weil bei der berühmten Begriffsbestimmung der Tragödie in Arist. Poet. 6 von jener Art der Katharsis auszugehen haben. Aber dass dieser grösste unter den griechischen Philosophen hiermit eine ethische Wirkung der Tragödie überhaupt habe ausschliessen wollen, dass er mit der wesentlich körperlichen Erschütterung sich begnügt und von ihr keine Brücke zur sittlichen Läuterung gefunden habe, würde nach dem Gange seiner ethischen Untersuchungen, als deren Abschluss die Staats- und die Kunstlehre anzusehen sind, ganz unglaublich sein.

Wie dem sei, so wird sich aus dem Verlauf unserer Betrachtungen ein stetiger und notwendiger Fortschritt der psychologischen Vorstellungen bei den Griechen von ihrer natürlichen Wurzel zu sittlicher Entfaltung ergeben haben, bis sich zu ihrer Ergänzung von fremd her und gleichsam offenbarungsweise Anschauungen und Lehren über das Geisterreich gesellten, die über dieses Leben hinauswiesen und doch das Jenseits mit dem Diesseits in Verbindung hielten. Dieses Bedürfnis der Transscendenz ist unsterblich und kräftig εἰς ἀεῖρα; keine Religion und kein aufrichtiges Gemüt kann sie entbehren. Es blieb der Forschung unserer Tage vorbehalten, ihre Spuren von dem Griechentum in die Anfänge christlichen Schauens und Denkens zu verfolgen.

[1]) Wie Rohde II, 79 zu wollen scheint.

Die transcendentale Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kr. d. r. V.

Von **Hans Vaihinger.**

Einleitendes.

Aufmerksames und scharfes Studium der Deduktion A lehrt auf Schritt und Tritt, dass wir es in ihr nicht mit einer einheitlichen Darstellung zu thun haben: Kant kann dieselbe unmöglich in einem Zuge niedergeschrieben haben; aber auch, dass er dieselbe in einzelnen Absätzen, jedoch in der jetzigen Reihenfolge der Abschnitte geschrieben habe, ist kaum möglich. Die Wiederholungen und die Widersprüche in derselben sind vielmehr derart, dass hier nicht bloss aufeinanderfolgende, sondern sogar durcheinandergeworfene Schichten angenommen werden müssen. Die Publikationen der „Losen Blätter", der „Reflexionen" und des „Opus postumum" aus Kants Nachlass haben uns über die Arbeitsmethode Kants belehrt: wir finden überall einzelne kürzere oder längere Ausführungen, wobei Kant in immer neuen Ansätzen den spröden Gegenstand zu bewältigen sucht, und bei diesen neuen Ansätzen nimmt K. auf seine eigenen früheren Darstellungen fast nie Rücksicht. Er setzt fast immer wieder neu ein, ohne Beziehung auf die schon vorliegenden älteren Aufzeichnungen. Dadurch erklären sich sowohl die immer neuen Behandlungen desselben Themas, als die auffallenden Abweichungen derselben von einander. Damit löst sich auch die scheinbar streng einheitliche

Deduktion A in eine Reihe „loser Blätter" auf, welche aus sehr verschiedener Zeit stammen mögen, und welche von K. selbst bei der letzten Redaktion nur in einen losen äusseren Zusammenhang gebracht worden sind, ohne innere Durchdringung und Verschmelzung.

Dass sich dies so verhalte, war aufmerksameren Beobachtern auch früher nicht entgangen. Schon 1876 stellte Riehl in seinem „Philos. Kriticismus" I, 377. 386 die These auf: „Die Deduktion wird nicht weniger als dreimal von verschiedenen Seiten aus in Angriff genommen und durchgeführt"; „der Gedankengang wird in verschiedenen Wendungen wiederholt." Im Jahre 1878 hat sodann besonders B. Erdmann[1]) die Aufmerksamkeit auf diesen Umstand gelenkt. Kants Kriticismus, S. 24 ff.: „Der Beweisgang der Deduktion bildet keine fortlaufende Reihe, sondern eine viermalige Wiederholung einer und derselben Argumentation."

„Erster Beweisgang: Apprehension; Reproduktion; Rekognition (Apperception, Gegenstand der Vorstellungen); Kategorien A 98—112."

„Zweiter Beweisgang: Assoziation; Affinität; Apperzeption; Gesetze. A 112—114."

„Dritter Beweisgang: Apperzeption; Einbildungskraft; Verstand; Kategorien; Erscheinungen. A 116—119."

„Vierter Beweisgang: Wahrnehmung; Apprehension; Reproduktion; Assoziation; Affinität; Apperzeption (Rekognition); Gesetze. A 119—128."

„Diese vier Darstellungen sind von einander nicht bloss dadurch unterschieden, dass die weniger ausführliche vorletzte die Richtung der Argumentation umkehrt, sondern auch dadurch, dass die erste um ein Glied, die Beziehung auf den Gegenstand der Vorstellungen, reicher ist, als die übrigen; diese dagegen zwei Glieder, die Assoziation und

[1]) Vgl. die gleichzeitig erschienene Ausgabe der Prolegomena durch B. Erdmann, Einleitung IV—V, XXXII—XXXIX, LXXIX sq. Besonders pag. XXXVI wird auf die „Widersprüche" zwischen den verschiedenen Darstellungen hingewiesen. Zur Komposition der Transc. Deduktion vgl. ferner B. Erdmanns Ausführungen in den Philos. Monatsh. 1883, S. 140 ff. u. 1884, S. 89 ff.

Affinität, die in der ersten nicht als gesonderte Glieder existieren, einschieben, ohne dass es möglich wäre, ihre Stelle innerhalb jener ersten Reihe genau zu bestimmen." ...."Selbst innerhalb der einzelnen Argumentationen sind die verschiedenen Glieder nicht durchsichtig verknüpft. Besonders in der ersten tritt die Diskussion der Beziehung der Vorstellungen auf ihren Gegenstand trotz aller sachlichen Zusammengehörigkeit zu dem letzten Gliede ... formell ganz unmotiviert in den Gang des Beweises ein."

Jene vier einzelnen Beweisgänge seien „nur lose aneinandergeknüpft, gelegentlich sogar so, dass es scheint, als habe hier eine nachträgliche Einschaltung stattgefunden, wie beim zweiten, der sich ganz unmotiviert an den ersten anhängt". Die „zerstückelnde, überall den Eindruck des Unfertigen erregende Darstellung" wird noch ausdrücklich betont: „es ist eine Aufgabe der Entwicklungsgeschichte Kants, diese befremdliche Zusammensetzung des Abschnitts zu erklären."

Elf Jahre später hat Adickes einen neuen Anlauf nach dieser Richtung hin genommen. In seiner Ausgabe[1]) der Kr. d. r. V. (1889) S. 139, S. 653—684 hat er die Deduktion A mit grossem Scharfsinn in ihre einzelnen Bestandteile aufzulösen gesucht: „Die Deduktion A ist aus verschiedenen, zeitlich und inhaltlich von einander getrennten, früher selbständigen Deduktionen sehr künstlich zusammengestellt" (139), dieselbe ist „eine mosaikartige Zusammenstellung und Verschlingung verschiedener Gedanken aus verschiedenen Zeiten." Adickes glaubt die verschiedenen Gedankengänge sehr scharf von einander scheiden zu können. Die einzelnen Absätze resp. jedesmaligen neuen Ansätze der Deduktion A haben allerdings den gemeinsamen „rationalistischen" Grundgedanken, „dass nur vermöge der Kategorien Verbindung von Vorstellungen und die daraus resultierende Einheit der Erfahrung möglich ist." Aber hierbei ergeben

[1]) Ueber das grosse Verdienst dieser Ausgabe darf ich auf meine Besprechung derselben im „Archiv für Geschichte der Philosophie" IV, S. 723—729 hinweisen, woselbst ich aber auch einzelne nicht unwesentliche Ausstellungen gemacht habe. Vgl. auch Busse, Kantst. II, 127.

sich nun ziemlich „verschiedene Gesichtspunkte, je nachdem der eine oder andere der die Erfahrung zustandebringenden Faktoren mehr in den Vordergrund gerückt und auf die Kategorien zurückgeführt wird. Diese Verschiedenheiten und Widersprüche .... ergeben genügende Anhaltspunkte, um mit ziemlicher Sicherheit die einzelnen Bestandteile zu sondern“ (139). Demnach unterscheidet Adickes sieben verschiedene Deduktionen, in denen er ebenso viele verschiedene Variationen desselben Grundgedankens findet.[1]) Das Prinzip ihrer Unterscheidung ist eben die verschiedene Art und Weise, wie ein und derselbe Grundgedanke variiert wird. Aber Adickes findet dann, dass fast in jeder dieser sieben Deduktionen nun ausserdem Einschiebsel aus den anderen sich finden, und in diesen Einschiebseln wieder andere Einschiebsel nebst „harmonisierenden Abschnitten“ zur Verbindung der verschiedenen Darstellungen, so dass nicht nur die Synthese der einzelnen Abschnitte durch Kant, sondern auch ihre Analyse durch Adickes notwendigerweise „sehr künstlich“ geworden ist, wie ein System von Cykeln und Epicykeln.[2])

Die folgende Analyse der Deduktion A erscheint viel-

[1]) Ueber die chronologische Reihenfolge der einzelnen Abschnitte äussert sich Adickes mit weit mehr Zurückhaltung; er glaubt, dass „eine genaue Datierung der einzelnen Abschnitte nicht durchzuführen sei“ (683). Doch hat Adickes darüber, wie er sich die Altersverhältnisse der einzelnen Abschnitte denkt, einige Vermutungen geäussert (S. 683—684, verglichen mit XXV—XXVII seiner Einleitung): Das Wichtigste davon ist von mir in die Tabelle aufgenommen worden, welche nachher folgt. Adickes hat jedoch wesentliche Ergänzungen hierzu in seinen „Kant-Studien“ (1895) S. 173 ff., sowie in den von mir herausgegebenen „Kantstudien“ (1896) I, 244 ff. gegeben, worüber Näheres unten mitgeteilt wird.

[2]) Auch G. Thiele in seiner „Philosophie des Selbstbewusstseins“ (Berlin 1895, S. 255) macht Unterschiede in der Deduktion A. Er begnügt sich aber mit der Andeutung, dass K. in derselben „mit seinen Gedanken ringt und sie nicht weniger als viermal hintereinander darstellt“, nämlich erstens A 98—114; zweitens A 115—119; drittens A 119—128; viertens A 128—130. (Ausserdem aber gehören auch, wie Th. richtig bemerkte, noch A 76—79, A 84—94 hierher.) Auf die Unterschiede jener vier Darstellungen ist Th. nicht näher eingegangen.

leicht nicht minder künstlich; sie ist aber gänzlich unabhängig von derjenigen von Adickes entstanden und kommt im einzelnen zu ganz anderen Resultaten. Gemeinsam ist wohl das Hauptergebnis der beiden Analysen, dass die Deduktion A aus zeitlich und inhaltlich verschiedenen Schichten besteht, aber das Prinzip ihrer Sonderung ist ein anderes. Das Sonderungsprinzip ist bei mir folgendes: Kant giebt in den verschiedenen Darstellungen ganz verschiedene Schilderungen der „subjektiven Erkenntnisquellen", Sinn, Einbildungskraft, Verstand u. s. w. Die Geologen, welche ja mit Vorliebe verschiedene Schichten der Erdrinde unterscheiden, haben da, wo diese nachher durcheinandergeworfen sind, zum Teil als Kennzeichen verschiedene „Leitmuscheln" benützt: verschiedene neptunische Schichten unterscheiden sich nach den in ihnen eingeschlossenen Muscheln, und die Verschiedenheit dieser ist der Leitfaden der Unterscheidung der Schichten. Solche „Leitmuscheln" für die verschiedenen Schichten der Deduktion A sind die von einander sehr abweichenden Darstellungen der subjektiven Erkenntnisquellen, deren (bereits von B. Erdmann bemerkte) Verschiedenheit zwar auch schon Adickes gesehen hat, ohne dieselbe aber zum eigentlichen Unterscheidungsprinzip zu machen. Für uns aber ist jener Unterschied das einzige und entscheidende Unterscheidungsprinzip der einzelnen Schichten.

Wir analysieren nun zunächst die einzelnen Darstellungen in der jetzigen Reihenfolge bei Kant selbst nach dem oben entwickelten Unterscheidungsprinzip. Und darauf hin werden wir in den Stand gesetzt sein, den Versuch zu machen, die einzelnen Darstellungen in ihre chronologische Folge zurückzubringen, in der sie von Kant wahrscheinlich konzipiert worden sind.

Ehe wir hierzu schreiten, ist aber noch eine technische Schwierigkeit zu überwinden: es handelt sich um eine bequeme und kurze Kennzeichnung der einzelnen von uns unterschiedenen Abschnitte durch leicht kenntliche Chiffern. Auch Adickes hat es zweckmässig gefunden, die einzelnen von ihm unterschiedenen Darstellungen mit bestimmten

Kennzeichen zu versehen (vgl. die letzte Rubrik der folgenden Tabelle), aber er hatte hierbei einen grossen Vorteil vor uns voraus: er konnte in seiner Ausgabe am Rande jedesmal die betreffenden Unterscheidungszeichen anbringen und seine Theorie in kurzen Anmerkungen unter dem Text auseinandersetzen. Wir müssen dagegen den Wunsch aussprechen, dass der Leser die von uns gewählte Chiffrierung für die einzelnen Darstellungen in sein Textexemplar selbst am Rande eintrage; denn ohne dieses äusserliche, aber unumgänglich notwendige Hilfsmittel wird der Leser nicht in den Stand gesetzt sein, über unsere Theorie sich ein selbständiges Urteil zu bilden. Die von uns gewählte Chiffrierung ist aus der Sache selbst herausgenommen: die drei Abschnitte, in welche Kant selbst die transc. Deduktion A eingeteilt hat, sind mit I, II, III bezeichnet. Im I. Abschnitt, der auch in die 2. Auflage mit hinübergenommen worden ist, sind darum die der 2. Auflage angehörenden Paragrapheneinteilungen (§ 13, § 14) von uns beibehalten worden; der nicht in B herübergenommene Rest des I. Abschnittes ist sachgemäss als: I Schluss bezeichnet worden. Im II. Abschnitt wurde zuerst die Einleitung (in 2 Hälften α und β) abgetrennt; Kant selbst unterscheidet in dem Abschnitt weiterhin dann vier Nummern; wir glauben, dass kurz nach Beginn der dritten Nummer (nach dem zweiten Absatz) ein scharfer Einschnitt zu machen ist, und mussten daher die dritte Nummer in α und β zerlegen. Die einzelnen Abteilungen endlich, die wir im III. Abschnitt machen zu müssen glauben, haben wir, abgesehen von der Einleitung, durch α, β, γ, δ gekennzeichnet. Die Bezeichnung der „Summarischen Vorstellung“ u. s. w. durch S rechtfertigt sich von selbst. Zur Deduktion steht in sehr naher Beziehung endlich auch schon die erste Hälfte des § 10, der noch zum „Leitfaden der Entdeckung“ u. s. w. gehört: daraus erklärt sich die Chiffre L § 10 von selbst.

Zur leichteren Übersicht füge ich hier eine Tabelle ein. In der ersten Rubrik stehen die Seitenzahlen der ersten Auflage, welche ja in den Ausgaben von B. Erdmann, Adickes und Vorländer am Rande angegeben sind

und auch in der Kehrbachschen Ausgabe unten stehen; da, wo es notwendig erschien, sind die Anfangs- resp. Endworte der gemachten Abteilungen angegeben. Die zweite Rubrik giebt eine kurze inhaltliche Kennzeichnung der betreffenden Abschnitte (soweit es anging, mit Kants eigenen Worten). Die dritte Rubrik giebt zuerst die von mir gewählten Chiffern für die einzelnen Abschnitte, deren Wahl ich soeben gerechtfertigt habe; die darauf folgenden fettgedruckten römischen Zahlen geben die vier Schichten, d. h. die chronologische Reihenfolge, in welche ich die von mir unterschiedenen Teile auf Grund der folgenden Untersuchungen glaube bringen zu können. Die letzte Rubrik endlich giebt die von Adickes gewählten Bezeichnungen der einzelnen Abschnitte; die ersten sechs Abschnitte koinzidieren mit den von mir gemachten Abteilungen; die weiteren sieben von ihm unterschiedenen „Deduktionen“ decken sich dagegen nicht mehr mit den von mir unterschiedenen Teilen; aber das gegenseitige Verhältnis der Adickes'schen Teilung und der meinigen ist durch die angebrachten Klammern leicht kenntlich gemacht worden. Die letzte Rubrik enthält zugleich die wichtigsten Angaben, welche Adickes über das Verhältnis der einzelnen Abteilungen, insbesondere über ihre chronologischen Beziehungen in seiner Ausgabe der Kr. d. r. V. S. 683—684 und XXV—XXVII gemacht hat.

Vergleichende

Seitenzahlen der Kritik der reinen Vernunft	Charakteristik des Inhalts
A 76—79 = B 102—104 (§ 10)	Die Kategorien als Einheitsbegriffe der reinen Synthesis. (Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe, 3. Abschnitt.)
	Die Deduktion der
	Erster
A 84—92 = B 116—124 (§ 13)	„Prinzipien einer transcendentalen Deduktion überhaupt.“
A 92—94 = B 124—127 (§ 14)	„Übergang zur transcendentalen Deduktion der Kategorien.“
A 94—95	Erste Tafel der subjektiven Quellen.
	Zweiter
A 95—97	„Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“ (Einleitung).
A 97—98	Zweite Tafel der subjektiven Quellen (Schluss der Einleitung).

Tabelle.

Vaihinger		Adickes (Ausgabe der Kr. d. r. V. von 1889)
Chiffrierung	Schichten	
L § 10	III/IV	B. S. 102—104a; später Zusatz an dieser Stelle; gehört zur IV. Deduktion.
reinen Verstandesbegriffe.		
Abschnitt (I).		
I § 13	I/II	§ 13: später eingestellt, am spätesten überhaupt die drei letzten Absätze.
I § 14	II	§ 14; am spätesten eingestellt.
I Schluss	III	B. S. 127, Anm. I; gehört hinter den folgenden Passus A. S. 95—96a als Schluss der Einleitung zur IV. Deduktion.
Abschnitt (II).		
II Einl. α	II	A. S. 95—96a; gehört zur IV. Deduktion als deren ursprüngliche Einleitung; daran schloss sich früher B. S. 127 Anm. I.
II Einl. β	IV	A. S. 97/98; gehört zur I. Deduktion als deren Einleitung und dient zur Vermittlung zwischen der I. und der IV. Deduktion (besonders B. S. 127 Anm. I).

Seitenzahlen der Kritik der reinen Vernunft	Charakteristik des Inhalts
A 98—104 bis: „... Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich.“	1. „Synthesis der Apprehension in der Anschauung.“ 2. „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung.“ 3. „Synthesis der Rekognition im Begriffe.“
A 104—110 von: „Und hier ist es denn notwendig ...“ bis zum Schluss der 3. Nummer.	— Theorie des Gegenstandes.
A 110—114	4. „Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnissen a priori.“

Dritter

A 115—116	Dritte Tafel der subjektiven Quellen.
A 116—119 von: „Wollen wir nun..“ bis: „... auf den Verstand haben.“	Darstellung von oben: Anfang mit der reinen Apperzeption.
A 119—123 von: „Jetzt wollen wir den ..“ bis: „... zusammenfliessen würden.“	Darstellung von unten: Anfang mit dem Empirischen.
A 123—126 von: „Denn das stehende und bleibende Ich“ bis: „... ein Objekt in der Erfahrung zu erkennen.“	Weiterbildung der Lehre von der produktiven Einbildungskraft und Einführung der Rekognition.

Vaihinger		Adickes (Ausgabe der Kr. d. r. V. von 1889)
Chiffrierung	Schichten	
II, 1—3α	IV	I. Deduktion aus ältester Zeit, aber mit vielen Einschiebseln unter dem Einfluss der V. und auch der IV. Deduktion; der ursprüngliche Schluss der I. Deduktion ist weggefallen.
II, 3β	I	
II, 4	II	II. Deduktion aus ältester Zeit, aber mit Einschiebseln unter dem Einfluss von V.
		III. Deduktion ist eingeschoben zur Verbindung von I/II mit IV/V.
Abschnitt (III).		
III Einl.	III	IV. Deduktion aus ältester Zeit, aber mit späteren Zusätzen, unter dem Einfluss von I.
III α	III	
III β	III	V. Deduktion hat Ähnlichkeit einerseits mit I, andererseits mit IV; enthält spätere Zusätze, die unter dem Einfluss von I stehen.
III γ	III	

Seitenzahlen der Kritik der reinen Vernunft	Charakteristik des Inhalts
A 126—128 von: „Wir haben den Verstand . . .“ bis zum Schluss des 3. Abschnittes.	Der Verstand als Quell der Gesetze der Natur.
	Summarische
A 128—130	Kurze Wiederholung des Ganges, aber ohne die im II. Abschnitt entwickelte Lehre von den 3 Arten der Synthesis.

I. Kurze Analyse der einzelnen Abschnitte in ihrer Reihenfolge bei Kant.

L § 10.

Während Kant am Schluss der allgemeinen Einleitung, am Anfang der Transc. Aesth. und am Eingang zur Transc. Analytik Anschauungen und Begriffe, resp. Sinnlichkeit und Verstand ohne weitere Erklärung einander gegenübergestellt hatte, so macht sich zuerst im 3. Abschnitte des Leitfadens (L) der Entd. aller r. Verstandsbegr. (= 2. Aufl. § 10) eine andere Darstellung geltend. Im 1. Absatz wird daselbst die Spontaneität des Denkens näher als „Synthesis“ bezeichnet und noch dem Verstand zugeschrieben; bei jener Synthesis wird das „Durchgehen“, „Aufnehmen“ und „Verbinden“ unterschieden.[1]) Im 3. Absatz wird diese selbe Synthesis

[1]) Die beiden ersten Funktionen werden u. d. N. „Durchlaufen“ und „Zusammennehmen“ nachher A 98 (= II, 1) der Apprehension zugeschrieben; nur die dritte ist später Sache des mit der Apperzeption identischen Verstandes.

Vaihinger		Adickes (Ausgabe der Kr. d. r. V. von 1889)
Chiffrierung	Schichten	
III δ	III	VI. Deduktion beginnend auf S. 125 mit den Worten: „Die Ordnung und . . .“, später eingeschoben, aber doch verwandt mit der IV. Deduktion.
Vorstellung u. s. w.		
S	III	VII. Deduktion. erst ganz zuletzt eingestellt.

aber als Sache einer unbewussten Einbildungskraft dargestellt („wie wir zukünftig sehen werden“ heisst es, mit Hinweis auf die transc. Deduktion). Im 5. Absatz wird nun erst ganz scharf unterschieden: 1. Die reine Anschauung (= Sinnlichkeit) giebt das Mannigfaltige; 2. Die Einbildungskraft vollzieht die Synthesis desselben; 3. Der Verstand thut die Einheitsbegriffe hinzu. Diese vorläufige Darstellung im „Leitfaden“ ist — abgesehen von der inneren Zwiespältigkeit derselben — an jener Stelle ganz unnötig und wirkt daselbst nur verwirrend, insbesondere infolge der seltsamen Verschiebung, wonach das Mannigfaltige in erster Linie als apriorisches, nicht als empirisches in Betracht kommen soll. (Hierüber näheres unten.)

I § 13.

Des ersten Abschnittes erster Teil: „Von den Prinzipien einer transc. Deduktion überhaupt“, der in B mit § 13 bezeichnet worden ist, operiert im Gegensatz mit L § 10 wieder nur mit dem alten Gegensatz von Sinnlichkeit und

Verstand. Er stellt das Problem resp. die Aufgabe der Deduktion fest, und macht dabei die Voraussetzung, dass die Verstandeskategorien nicht notwendig seien für die Gegenstände der Anschauungen. Diese Voraussetzung aber wird nachher thatsächlich zurückgenommen.

I § 14.

Des ersten Abschnittes zweite Hälfte: „Übergang zur transc. Deduktion der Kategorien", die in B mit § 14 bezeichnet worden ist, operiert ebenfalls nur mit dem Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand, geht aber im übrigen weit hinaus über den Inhalt des § 13: denn jetzt wird eingesehen, dass die Kategorien notwendig sind, um die Anschauungen als Gegenstände zu denken und zur einheitlichen Erfahrung zu verbinden.

I Schluss.

Erste Tafel der subjektiven Erkenntnisquellen.

Nachdem nun also immer wieder nur der alte wohlbekannte Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand wiedergekehrt war, findet sich nun im 1. Abschnitt der Transc. Deduktion (= I) am Schluss zuerst die neue Dreiteilung der „drei ursprünglichen Quellen, die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten": 1. Die Synopsis des Mannigfaltigen [und zwar] a priori durch den Sinn; 2. Die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; 3. Die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperzeption. Bei allen drei wird der empirische und der transcendentale Gebrauch unterschieden. „Von diesem [letzteren] haben wir in Ansehung der Sinne oben im ersten Teile [in der transc. Ästh.] geredet, die zwei anderen aber wollen wir jetzt ihrer Natur nach einzusehen trachten." Also nur von diesen beiden letzteren soll demnach im folgenden die Rede sein, wobei aber zu bemerken ist, dass die Synthesis nicht blos in Nr. 2 hineinfällt, sondern dass auch Nr. 3 als synthetische Funktion erscheint, wie auch in L § 10 der Verstand dasjenige ist, was der Synthesis erst die „Einheit giebt".

II Einleitung *α*.

Mit dem 2. Abschnitte sollte nun nach den Vorbereitungen des ersten die eigentliche Deduktion beginnen; aber es folgt nun zunächst eine neue Einleitung in vier Absätzen, welche die Forderungen des § 14 wiederholt: es muss gezeigt werden, dass nur „vermittelst der Kategorien allein ein Gegenstand gedacht werden kann". Auch hier ist nur vom Verstand überhaupt im Gegensatz zur Sinnlichkeit die Rede. Ganz anders wird dagegen die Sache im 5. Absatz. Dieser bildet einen Passus für sich als

II Einleitung *β*.

Zweite Tafel der subjektiven Erkenntnisquellen.

Neu einsetzend führt hier der Autor aus, dass aus den isolierten Vorstellungen ein Ganzes gemacht werden muss durch synthetische Operationen. Der Sinn hat wohl eine Synopsis des Mannigfaltigen, aber diese besteht, wie sich aus dem Zusammenhang ergiebt, in einem passiven, rezeptiven, äusserlichen Zusammenschauen; freilich ist dies auch schon eine Art Synthesis, aber eine ganz niedere, ein rein äusserliches Neben- und Nacheinander. Ein eigentliches innerliches Zusammensetzen und Zusammenfügen kommt doch erst durch die eigentliche Synthesis als spontanen aktiven Akt zustande. Es wird nun aber eine „dreifache Synthesis" unterschieden: die Apprehension der Vorstellungen in der Anschauung, die Reproduktion derselben in der Einbildung und die Rekognition derselben im Begriff. „Dieselben geben nun eine Leitung auf drei subjektive Erkenntnisquellen, welche selbst den Verstand . . . möglich machen." Diese Darstellung weicht von den bisherigen erheblich ab. Während in L Sinn, Einbildungskraft und Verstand (an dessen Stelle in I Schluss die Apperzeption trat) gegenübergestellt wurde, stehen sich hier die Rezeptivität (= Sinn) und die Spontaneität gegenüber; letztere zerfällt wieder in drei Funktionen der Synthesis, während in L und in I Schluss die Synthesis formell nur als eine Funktion und zwar als die der Einbildungskraft dargestellt war, sachlich aber auch als Sache des Verstandes resp.

der Apperzeption sich herausstellte. Während also früher formell nur eine, sachlich aber zwei synthetische Funktionen unterschieden wurden, erscheinen hier drei solche, indem die Apprehension als dritte hinzugenommen resp. vor die beiden andern hineingeschoben wird. Diese drei zusammen „machen nun den Verstand möglich", sind also seine Komponenten und Faktoren oder wie Kant nachher selbst sagt „Elemente". (Unten in III *a* wird dagegen der Verstand nur auf die beiden Faktoren Einbildungskraft und Apperzeption zurückgeführt.)

Also werden hier wieder Sinnlichkeit und Verstand einander dichotomisch gegenübergestellt und nur der Verstand trichotomisch in drei besondere Elemente geschieden. Diese drei Elemente „geben nun auch eine Leitung auf drei subjektive Erkenntnisquellen"; diese Faktoren sind als „Anschauung, Einbildung und Begriff" bezeichnet. Diese spezielle Dreiteilung des Verstandes erinnert formell an die oben besprochene allgemeine Dreiteilung: Sinn, Einbildungskraft, Verstand, aber jene erste und diese zweite Tafel der subjektiven Erkenntnisquellen dürfen absolut nicht mit einander konfundiert werden, wofür ein Hauptgrund weiter unten S. 40 angegeben wird.

Da die „Rekognition im Begriff" auf den Verstand hinweist, so müsste dieser Verstand, der sich nur in der Rekognition zeigt, im engeren Sinn unterschieden werden von dem Verstand im weiteren Sinn, der jene drei Teilfunktionen umfasst. Die Darstellung ist auch deshalb verwirrend, weil hier von der Apperzeption, die oben in I (Schluss) schon erwähnt war, ganz geschwiegen wird. Solchen Abweichungen gegenüber giebt es nur Eine Erklärung, dass eben Kant hier Papiere aus ganz verschiedenen Zeiten ohne strenge Endredaktion lose zusammengestellt hat — eine Erklärung, zu der wir auch durch die weiteren Widersprüche der folgenden Darstellungen genötigt werden. Man bedenke doch, dass wir bisher folgende Einteilungen bekommen haben: zuerst die Zweiteilung in Sinnlichkeit (I) und Verstand (II); sodann an deren Stelle die Dreiteilung in Sinn (I), Einbildungskraft (II) und Verstand

(III); dann kehrt jedoch die erste Zweiteilung in Sinnlichkeit (I) und Verstand (II) wieder, aber nun wird der Verstand im weiteren Sinn (II) in drei Teilfunktionen: Anschauung (1), Einbildung (2), Begriff (3) zerlegt (und dieses letzte Glied muss auf den Verstand im engeren Sinn zurückgeführt werden). Wir haben also zuerst eine Zweiteilung, dann eine Dreiteilung und dann eine verworrene und verwirrende Vermischung der Zweiteilung und der Dreiteilung in einer Zwei- und Dreiteilung.

II, 1—3 α.

Die ausführliche Darstellung der drei synthetischen Funktionen in den drei aufeinanderfolgenden Nummern des 2. Abschnittes (= II, 1—3) beginnt mit der „Synthesis der Apprehension". Diese ist „eine auf die Anschauung gerichtete Handlung", die aber scheinbar keinem besonderen Vermögen zugeschrieben wird, in deren Erfindung doch sonst Kant, im Banne der damaligen Psychologie stehend, nicht sparsam war.

Späteren Stellen zufolge (bes. III β) würde man die Apprehension auch der Einbildungskraft zuschreiben, aber das ist hier dem Zusammenhang nach ausgeschlossen.

In der Apprehension wird, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch der Sache nach, eine empirische und eine transcendentale Funktion unterschieden. Faktisch aber verschwindet der transcendentale Gebrauch in den späteren Erörterungen vollständig und die Apprehension wird dann späterhin nur noch als eine empirische Funktion in Anspruch genommen.

Die zweite synthetische Funktion ist die „Synthesis der Reproduktion". Hier quält Kant sich und die Leser mit einem sehr gesuchten und geschraubten Nachweis, dass die gewöhnliche empirisch-psychologische Reproduktion eine transcendentale Synthesis der Reproduktion voraussetze (während bei der Apprehension der empirischen Funktion die reine nur an die Seite gesetzt wurde). Wohlbemerkt — die transcendentale Handlung wird nach Analogie der empirischen, die von der Psychologie behandelt wird.

als reproduktive bezeichnet und als solche „dem transcendentalen Vermögen der Einbildungskraft“ zugeschrieben. Nachher hat K. dies fallen gelassen und die transc. Funktion der Einbildungskraft ausschliesslich und ausdrücklich als „produktive“ bezeichnet, womit dieser ganze Abschnitt von Kant ja in A selbst schon zurückgenommen wird — nicht gerade zur Erhöhung der Klarheit und Durchsichtigkeit. Aber auch vorher, d. h. in I Schluss, in der ersten Tafel der subjektiven Quellen (sowie in der damit verwandten Darstellung L § 10), ist dem ganzen Zusammenhang nach die transcendentale Einbildungskraft nur als produktive zu verstehen. Die reproduktive Einbildungskraft als transcendentale Funktion gehört nur der zweiten Tafel der subjektiven Quellen an. Aus diesem Hauptgrund unterscheidet sich die zweite Tafel der subjektiven Quellen grundwesentlich von der ersten (sowie von der dritten).

Die dritte synthetische Funktion ist „die Synthesis der Rekognition“. Man sollte nun zunächst erwarten, dass eine empirische und eine transcendentale Rekognition unterschieden würde, dies geschieht aber nicht; nachher allerdings wird eine empirische und eine reine Apperzeption unterschieden, auf welche sich die empirische und die reine Rekognition verteilen müsste, was aber wiederum nicht geschieht; die „Rekognition“ kehrt vielmehr in diesem Abschnitt III gar nicht und später nur als empirische Funktion wieder.

II, 3 β.

Die folgende Darstellung, — welche mit dem 3. Abs. einsetzt mit den Worten: „Und hier ist es denn notwendig“ — zeigt einen ganz anderen Charakter. Es ist überhaupt ein anderer Duktus, eine andere Feder. Ausgehend vom Begriff des „Gegenstandes“ zeigt K., dass dessen subjektives Gegenstück die „formale Einheit des Bewusstseins“ ist; sie ist der Grund aller Einheit des Mannigfaltigen und diese ist = Gegenstand. Jene „formale Einheit des Bewusstseins“ nebst den in ihr sich geltend machenden

begrifflichen Einheitsregeln werden dann auf die transc. Apperzeption zurückgeführt. Jene Einheitsregeln sind aber hier auffallenderweise empirisch-begrifflicher Natur. Reproduktion und Apprehension werden — und das ist sehr wichtig — hier nur als empirische Funktionen erwähnt, und zwar nur ganz vorübergehend. Es liegt auf der Hand, dass besonders durch letzteren Umstand dieser Abschnitt wie durch eine Kluft von der vorhergehenden Partie geschieden ist.

II, 4.

Eine von den bisherigen Darstellungen wesentlich abweichende Ausführung giebt nun die 4. Nummer des II. Abschnittes. In dieser Nummer ist nur von der Apperzeption die Rede, die als „ursprüngliche", „transcendentale" ausgezeichnet wird, ohne dass deshalb ausdrücklich von einer entsprechenden empirischen die Rede wäre. In dem 4. Abs., in dem jene zuerst eingeführt wird, wird ihr die „Synthesis nach Begriffen" „a priori" ohne weitere Erklärung untergeordnet. Diese Synthesis des Mannigfaltigen nach Begriffen a priori wird nachher „transcendentale Affinität" der Erscheinungen genannt, aus welcher sich die nachher in der Erfahrung überall bestätigte, darum eben empirische Affinität der Erscheinungen von selbst erkläre. Dieser empirischen Affinität der Erscheinungs-Objekte korrespondiert die „empirische Regel der Assoziation" im Subjekt. Die ganze Anlage dieses Gedankenganges ist somit gänzlich unabhängig von den bisherigen Darstellungen — und daher offenbar aus ganz anderer Zeit stammend. Von jenen drei synthetischen Funktionen ist nicht die Rede, weder als transcendentalen, noch als empirischen. Einzig und allein die Apprehension der Erscheinungen als rein empirische Aufnahme derselben und insofern als rein empirische „Synthesis" derselben steht hier der Apperzeption als der Quelle der ursprünglichen „Synthesis nach Begriffen" gegenüber. Diesen apriorischen Synthesen der Erscheinungen nach reinen Begriffen muss nachher die empirische Synthesis der Aufnahme derselben naturgemäss „durchgängig gemäss sein", d. h. aus der

transcendentalen Affinität der Erscheinungen folgt deren empirische Affinität, die wir durch empirische Apprehension konstatieren. Was aber das Auffallendste ist: der Einbildungskraft, welche in L § 10, in I Schluss als produktive, in II Einl. β und II, 1—3 α als reproduktive eine so grosse Rolle spielte, wird mit keinem Worte gedacht.

III Einleitung.

Dritte Tafel der subjektiven Erkenntnisquellen.

Erst dieser Abschnitt kehrt wieder zu den „drei subjektiven Erkenntnisquellen" zurück, und zwar entsprechend der Darstellung in I (Schluss) auf Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption. Aber hier wird nun der „empirische Gebrauch" dieser drei Quellen, der dort nur kurz erwähnt worden war, eingehend geschildert: „Der Sinn stellt die Erscheinungen empirisch in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Assoziation (und Reproduktion), die Apperzeption in dem empirischen Bewusstsein der Identität dieser reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der Rekognition."

Auf die auffallenden Abweichungen von II, 3 β in der Bestimmung der „Rekognition" sei hier nur kurz aufmerksam gemacht. Auffallend ist aber besonders das Fehlen der „Apprehension", welche hier ganz mit Stillschweigen übergangen wird. Dem empirischen Gebrauch jener drei Erkenntnisquellen folgt nun der transcendentale: die reine Anschauung, die reine Einbildungskraft und die reine Apperzeption. Dass nur die beiden letzteren hierher gehören, wird nicht gesagt, versteht sich aber von selbst. Etwas Näheres erfahren wir in dieser vorläufigen Darstellung noch nicht.

III, α.

Es folgt zunächst die Darstellung von oben — welche eben von der reinen Apperzeption ausgeht. Alle Erscheinungen müssen zur Einheit des Bewusstseins zusammengefasst werden. Aber diese synthet. Einh. d. Apperz. setzt

eine mit ihr Hand in Hand gehende Synthesis durch die reine produktive Einbildungskraft voraus, die reproduktive wird dabei nur vorübergehend gestreift, von Apprehension und Rekognition ist in dem ganzen Abschnitt keine Rede. Nachher wird die Apperzeption „in Beziehung auf die Einbildungskraft“ mit dem Verstand identifiziert; „in Beziehung auf . . .“ ist eine etwas mysteriöse Wendung. Jedenfalls aber wird hier die Einbildungskraft dem Verstand subordiniert: denn „im Verstand sind reine Erkenntnisse a priori, welche die . . . Synthesis der reinen Einbildungskraft . . . enthalten.“ Die Vermittlerrolle, welche sonst die Einbildungskraft zwischen Sinnlichkeit und Verstand spielte, wird hier nicht ausdrücklich erwähnt und fällt auch faktisch hinweg.

III, β.

Nun folgt die Darstellung „von unten“ auf. Der erste Satz kann sehr wohl erst nachträglich eingeschoben sein; dann begann die ursprüngliche Darstellung mit den Worten: Das Erste, was uns gegeben wird, ist Erscheinung. Die Erscheinungen bestehen aus Mannigfaltigem, dessen Verbindung der Sinn selbst nicht geben kann. Es bedarf dazu eines „thätigen Vermögens“, der Einbildungskraft. Als erste Funktion dieser thätigen Einbildungskraft wird die „Apprehension“ d. h. „Aufnahme des Eindruckes in ihre Thätigkeit“ bezeichnet. Gehört diese apprehensive Thätigkeit zum empirischen oder zum transcendentalen Gebrauch der Einbildungskraft, also zur reproduktiven oder zur produktiven Einbildungskraft? Kant sagt darüber hier nichts ausdrücklich. Nach dem Zusammenhang hier könnte man zunächst versucht sein, die Apprehension als erste Funktion der produktiven Einbildungskraft zuzurechnen, da ja von der Einbildungskraft in der Anmerkung gesagt wird, sie erst setze aus den Eindrücken der Sinne Bilder der Gegenstände zusammen. Jene Anmerkung, die sich also wohl auf die produktive Einbildungskraft bezieht, scheint aber erst später zum Text hinzugesetzt worden zu sein: denn in diesem, d. h. im folgenden Absätzchen desselben wird nur von dem

reproduktiven Vermögen der Einbildungskraft gesprochen, „welches denn auch nur empirisch ist“. Man könnte das „auch“ betonen und so auslegen, dass damit auf die Apprehension als die erste empirische Funktion zurückgewiesen wird. Aber wenn man auch das „auch“ unbetont lässt, muss die Apprehension als eine Vorarbeit zu einer empirischen Funktion selbst auch als empirisch aufgefasst werden. Die empirische Reproduktion wird dann noch genauer geschildert und als „Reproduktion nach Regeln“ mit der „Association“ identifiziert; sie ist aber, wie die nun wieder auftretende Apprehension, nur empirisch thätig. Aber beiden empirischen Funktionen wird nun eine durch transcendentale Einbildungskraft zu stande gekommene synthetische Einheit gegenüber gestellt, resp. zu Grunde gelegt. Diese „produktive Einbildungskraft“ wird nachher genau beschrieben nebst ihrer Thätigkeit, die als Synthesis nach Regeln a priori sich geltend macht. Diese bringt „die Affinität der Erscheinungen“ hervor, und diese macht dann die empirische Assoziation und Reproduktion (nebst Apprehension) derselben erst möglich und berechtigt.

III, γ.

Die folgenden drei Absätze zeigen einen etwas anderen Charakter, welcher dazu nötigt, sie besonders zu stellen. Die produktive Einbildungskraft selbst und ihre apriorische Synthese ist, wie jetzt nun ausgeführt wird, an und für sich noch sinnlich, erst das Hereinragen der Apperzeption verleiht ihr intellektuellen Charakter, d. h. also wohl erst die vereinheitlichende Funktion der Apperzeption mit ihren kategorialen Einheitsformen giebt der produktiven Einbildungskraft Halt und Richtung. Zeigen schon diese Ausführungen abweichenden Charakter, so ist dies noch mehr im Folgenden der Fall: die wirkliche Erfahrung besteht jetzt ausser aus Apprehension, Assoziation (Reproduktion) auch noch aus „Rekognition der Erscheinungen“; und dieses „letzte und höchste der bloss empirischen Elemente der Erfahrung“ schliesst nun — in einer ganz unklaren Weise — die Begriffe a priori in sich ein. Dieselbe Auf-

zählung der Faktoren „des empirischen Gebrauchs der Einbildungskraft“ wird dann in umgekehrter Reihenfolge nochmals wiederholt. Man lasse sich hier nicht irre machen durch die Erinnerung an die Darstellung von II, 1—3 *a*, wo ausser dem empirischen Gebrauch ja noch ein transcendentaler Gebrauch der Apprehension u. s. w. aufgestellt wurde. Die Darstellung hier ist eine sachlich und zeitlich ganz andere: hier sind Apprehension, Assoziation, Reproduktion und selbst Rekognition nur empirische Funktionen und dazu sind alle drei, auch die letzte, Funktionen der Einbildungskraft, und nur in der letzten sind — wie gesagt, in sehr unklarer Weise — dann erst die apriorischen Faktoren „enthalten“, und dies letztere wird der transcendentalen Einbildungskraft verdankt, welche, nach demselben Absatz, zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermittelnd eintritt und eben die intellektuellen Begriffe des letzteren in das sinnlich gegebene Mannigfaltige erst hineinpraktiziert.

III, *δ*.

In den vier folgenden Schlussabsätzen des Abschnittes III ist von der Mitwirkung der reinen Einbildungskraft nicht mehr ausdrücklich die Rede; wohl aber werden im ersten der vier Absätze „die ursprünglichen Erkenntnisquellen unseres Gemütes“ als „subjektive Bedingungen“ der Erfahrung hingestellt in einer Weise, dass dabei an die Einbildungskraft mitgedacht ist. In den folgenden drei Absätzen werden die „Regeln“ wieder einzig auf den Verstand zurückgeführt und dieser wird dann wieder mit der transc. Apperzeption identifiziert: der Grundgedanke ist, dass „der Verstand der Quell der Gesetze der Natur ist“. Dieser Gedanke wird in verschiedenen Formen variiert.

S.

Die „Summarische Darstellung“ geht auf die bisher behandelten „subjektiven Erkenntnisquellen“ nicht mehr näher ein. „Reine Einbildungskraft“ und „ursprüngliche Apperzeption“ werden nur erwähnt.

II. Chronologische Rekonstruktion.

Auf Grund dieser vergleichenden Analyse dürfen wir wohl behaupten, dass die transc. Deduktion A absolut keine einheitliche Darstellung ist, sondern ein sehr lose komponiertes Neben- und Durcheinander verschiedener, widersprechender Darstellungen aus verschiedenen Zeiten. Die chronologische Reihenfolge der einzelnen Darstellungen festzustellen, ist natürlich nicht mit Sicherheit möglich, doch darf man wagen, darüber folgende Vermutungen zu äussern, deren hypothetischer Charakter von vornherein ausdrücklich zugestanden werden soll. Sie sind aber doch vielleicht imstande, die vielen Rätsel der Deduktion A bis zu einem gewissen Grade zu lösen.

I. Schicht des transcendentalen Gegenstandes — noch ohne die Kategorien —.

Die älteste Darstellung dürfte II, 3 β sein. Für das Alter derselben spricht zunächst der auffallende Umstand, dass in ihr von der (produktiven) Einbildungskraft absolut geschwiegen wird, obwohl der Sache nach dieselbe notwendig hätte erwähnt werden müssen, wenn dieselbe eben überhaupt schon in den Kantischen Gesichtskreis damals getreten wäre. Dieser Punkt konnte seiner Wichtigkeit halber nicht mit Stillschweigen übergangen werden — also hatte K. damals die Rolle, welche nachher die (produktive) Einbildungskraft in der Deduktion spielen sollte, selbst noch nicht erfasst.[1]) Aber dies Fehlen der (produktiven) Einbildungskraft teilt die Darstellung II, 3 β mit II, 4 sowie mit II Einl. α und mit I § 14, wie wir sehen werden: was spricht nun dafür, dass unter diesen Darstellungen gerade II, 3 β die älteste Darstellung sei? Das Thema: der

[1]) Die reproduktive Einbildungskraft wird insofern eingeführt als die Reproduktion dreimal erwähnt wird, jedoch ohne ausdrückliche Nennung der „Einbildungskraft". Die Apprehension wird ausdrücklich als empirische Funktion angeführt, wird übrigens auch als „Synthesis" bezeichnet. Apprehension ist also hier die empirische Synthesis des Empfindungen. Vgl. oben S. 41 [19]!

„Gegenstand einer Vorstellung". In keiner der übrigen Darstellungen wird dieser Begriff erörtert, vielmehr wird er überall als bekannt vorausgesetzt. Dieser Begriff aber ist nun gerade das Thema des vielerörterten Briefes an Herz vom 21. Febr. 1772. Daselbst wird die Frage der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand in einer doppelten Richtung aufgeworfen. Für uns kommt hier zunächst nur die erste in Betracht: „Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subjekt von dem Gegenstand affiziert wird, so ist's leicht einzusehen, wie sie[1]) diesem als eine Wirkung ihrer[1]) Ursache gemäss sei, und wie diese Bestimmung unseres Gemüts etwas vorstellen, d. i. einen Gegenstand haben könne. Die passiven oder sinnlichen Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände" u. s. w. Dasselbe Thema behandelt nun eben unser Abschnitt II, 3 β in fortgeschrittener Weise, aber doch anknüpfend an die Briefstelle, und zugleich auch offenbar hindeutend auf die transc. Ästh. als unmittelbar vorhergehend: denn II, 3 β beginnt mit den Worten: „Wir haben oben gesagt, dass Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind" u. s. w. Das Problem aber, mit dem sich der ganze Abschnitt beschäftigt, ist nun: worauf beruht „unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand?" (4. Abs.) Aber „Erkenntnis" ist in diesem ganzen Zusammenhange — was man bisher ganz und gar nicht beachtet hat — überall nur die empirische: es handelt sich nicht etwa um die Frage, warum sich die reinen Begriffe, die reinen Erkenntnisse auf einen Gegenstand beziehen können, sondern es handelt sich nur um das, „was in allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand . . . verschaffen könne" (letzter Abs.) oder wie es eben daselbst heisst, um „alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen"; ebenso heisst es im vorletzten Absatz, es

[1]) Im Text steht „er" und „seiner" (auch in der Neuen Kantausgabe X, 124). Obige Änderung erscheint notwendig. Wie ich nachträglich finde, hat auch schon Arnoldt, Krit. Excurse S. 116, diese Änderungen gefordert.

handle sich darum, „ihrer [d. h. der Erscheinungen] Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen", kurz: „zu unseren Anschauungen irgend einen Gegenstand zu denken" (7. Abs.).

Im Briefe vom 21. Febr. 1772 findet Kant diese Frage noch „leicht einzusehen". Aber bald darnach muss er zur Einsicht gekommen sein, dass diese Frage ernster zu nehmen ist, und das Resultat dieser erneuten Inangriffnahme haben wir hier in II, 3 β vor uns: die Einsicht, dass der einheitliche „Gegenstand" einer sinnlichen, empirischen Vorstellung nichts ist, als das Gegenbild der Subjektseinheit, der transc. Apperzeption, derart, dass wir unsere „formale Einheit des Bewusstseins" geltend machen „in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen, resp. der Anschauungen". In den sinnlichen Vorstellungen dieses Baumes, jenes Hauses steckt eben ausser dem „passiven" Element ein aktiv-synthetischer Faktor, ein Strahl der Einheitssonne unseres Ich; ein Strahl dieser Sonne fällt auf das zerstreute Mannigfaltige der Erscheinung und es konkresziert zum einheitlichen Erfahrungsgegenstand.

Diese Objektivierung der subjektiven Erscheinung zum Erfahrungsgegenstand durch die reine Apperzeption ist nun aber, wie es weiterhin heisst, vermittelt durch „Begriffe": man wird natürlich versucht sein, hier zunächst an die Begriffe a priori, an die Kategorien zu denken; aber gerade diese Erwartung wird getäuscht. Am deutlichsten sind folgende, übrigens vielcitierte Worte: „Alles Erkenntnis erfordert einen Begriff ... Dieser aber ist seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines und was zur Regel dient. So dient der Begriff vom Körper nach der Einheit des Mannigfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unserer Erkenntnis äusserer Erscheinungen zur Regel. Eine Regel der Anschauungen kann er aber nur dadurch sein, dass er bei gegebenen Erscheinungen die notwendige Reproduktion des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewusstsein vorstellt ... Aller Notwendigkeit liegt jederzeit eine transcendentale Bedingung zu Grunde. Also muss u. s. w." Die hier gesperrt gedruckten Worte charakterisieren den eigentümlichen Gedankengang: die

Wahrnehmungen werden zur „Erkenntnis äusserer Erscheinungen" als „Gegenstände" durch die darin mitspielende Wirksamkeit eines allgemeinen Begriffes, des Begriffes „Körper". Aber dies ist doch nur ein empirisch entstandener Allgemeinbegriff[1]) und nicht im mindesten etwa eine Kategorie! Von „Kategorien" ist in dem ganzen Abschnitt II, 3 β nicht im mindesten die Rede, sondern von „Begriffen", und überall sind dem ganzen Zusammenhang nach nur die gewöhnlichen Allgemeinbegriffe darunter verstanden.

Man beachte also wohl die ganz eigentümliche Darstellung: die gewöhnlichen Allgemeinbegriffe sind es hier, welche mit der transc. Apperzeption zusammen es verursachen, dass aus blossen Wahrnehmungen „Gegenstände" für uns werden; diese Allgemeinbegriffe sind „Regeln", welche die Erscheinungen „nicht allein notwendig reproducibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d. i.: der Begriff von etwas, darin sie notwendig zusammenhängen". Diese verbindende und objektivierende Einheitskraft verdanken die Allgemeinbegriffe der in ihnen wirksamen und sie allein ermöglichenden Einheit der transcendentalen Apperzeption: „die numerische Einheit dieser Apperzeption liegt also a priori allen Begriffen ebensowohl zum Grunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit". Also alle Begriffe stehen unter der transc. Apperzeption — eine Lehre, welche Kant sonst nirgends in dieser Form wiederholt, und welche auch ganz auffallend ist. Der archaistische Eindruck, den dieselbe macht, wird, wie wir im III. Teil sehen werden, faktisch durch die Publikationen aus dem Nachlass bestätigt. Wir haben

[1]) Das andere Beispiel Kants vom Triangel ist ebenfalls charakteristisch, wenn auch in anderer Art, da Kant die mathematischen Begriffe für apriorische hält. Aber es handelt sich auch hier darum, dass ein Begriff, welcher absolut nichts mit einer Kategorie zu thun hat, der Begriff des Triangels, als eine „Regel der Zusammensetzung", der transc. Apperzeption dazu dient, um das Mannigfaltige von drei geraden Linien nach jener Regel zu einem „Gegenstand" synthetisch zu vereinigen.

hier eine Zwischenstufe der Kantischen Entwickelung vor uns, welche in dieser Form von ihm nicht festgehalten worden ist.

Einige Wendungen könnten uns allerdings dazu führen, doch wenigstens indirekt die Kategorien in ihnen zu finden; ausdrücklich ist von ihnen ja nicht die Rede. So wenn es heisst: „Diese transc. Einheit der Apperzeption macht aus allen möglichen Erscheinungen . . . einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen“ Allein aus den darauf folgenden Sätzen geht mit Sicherheit hervor, dass diese „Gesetze“ eben identisch sind mit jenen allgemeinen Begriffen d. h. „Regeln, die sie [die Erscheinungen] nicht allein reproducibel machen, sondern dadurch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen“. In demselben Absatz (dem vorletzten) heisst es dann weiter, dass die transc. Apperzeption „alle Synthesis der Apprehension (welche empirisch ist) einer transcendentalen Einheit unterwirft und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht“. Hier könnte man „Regeln a priori“ als Kategorien auffassen. Allein es ist fraglich, ob überhaupt grammatisch die Verbindung „Regeln a priori“ richtig ist, ob nicht vielmehr Kant sagen will, dass die Apperzeption den Zusammenhang der apprehendierten Erscheinungen nach Regeln d. h. eben nach den schon bisher besprochenen gewöhnlichen allgemeinen Begriffen — a priori d. h. durch ihre apriorische Verbindungsthätigkeit möglich macht. Diese Auslegung könnte man auch der ähnlichen Wendung im letzten Absatz geben, wo es heisst, dass „alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen“. Will man aber auch hier jene Auslegung nicht zulassen, so ist man deshalb durchaus nicht genötigt, in dieser Wendung gerade einen bestimmten Hinweis auf die Kategorien zu finden. Wenn Kant von der Wirksamkeit der transc. Apperzeption sprach, welcher er, unter Vermittelung der allgemeinen Begriffe, die Gegenstandssetzung zuschreibt, so musste er natürlich auch annehmen, dass jene transc. Apperzeption als apriorische Funktion auch ihre apriorischen

Funktionsbedingungen „Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben“ haben müsse: aber er brauchte damals noch lange nicht einzusehen, welcher Art diese „Regeln a priori“ sind, in welcher bestimmten Weise sie sich geltend machen, und dass sie überhaupt näher anzugeben seien. Man kann diese Stellen also höchstens als die Knospenpunkte ansehen, aus denen nachher die Kategorien sich entwickelt haben, noch nicht aber als diese selbst. Wie wenig klar sich Kant damals noch war, geht ja vor allem daraus hervor, dass er in den allgemeinen Begriffen selbst, speziell auch in dem Beispiel derselben, in dem Begriff des Körpers, „Notwendigkeit“ und damit Transcendentalität findet: dafür spricht ja vor allem auch die Stelle sogleich im 2. Absatz von II, 3 β, wo es heisst: dass die Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand „etwas von Notwendigkeit bei sich führe, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien“ u. s. w. Eine ähnliche Wendung findet sich im 3. Absatz: „eine solche Funktion der Synthesis nach einer Regel . . ., welche die Reproduktion des Mannigfaltigen a priori notwendig . . . macht“. Und doch wird dann als Beispiel der Begriff des „Körpers“ angeführt, welcher eine solche Gegenständlichkeit erzeugt. Dies ist aber ein aposteriorischer Begriff. So wenig bestimmt also weiss Kant jetzt Apriorisches und Aposteriorisches zu scheiden. Wie unbestimmt wird er danach auch umgekehrt jene „Regeln a priori“ noch verstanden haben! Dass daraus die Kategorien herauswachsen mussten, ist natürlich. Jene „Regeln a priori“ aber selbst schon hier als Kategorien zu fassen, wäre künstlich. Es sind Ansätze dazu, aber noch nicht diese selbst.

So sprechen gerade jene Wendungen in ihrer Unbestimmtheit dafür, dass wir es hier mit einem früheren Stadium der Lehre zu thun haben. Ein entscheidender Beweis für die verhältnismässig frühe Abfassung der ganzen Stelle liegt ferner in folgendem Passus (im drittletzten Absatz): „Dass sie [die transc. Apperzeption] diesen Namen verdiene, erhellet schon daraus, dass selbst die reinste

objektive Einheit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich sind". Hierin ist klipp und klar gesagt, dass Raum und Zeit die Begriffe a priori d. h. eben die einzigen ihn damals interessierenden Begriffe a priori seien, dass Kant also damals andere Begriffe a priori[1]) als Raum und Zeit, wenigstens für die sinnliche Erscheinungswelt, um die es sich in diesem Zusammenhang allein handelt, noch gar nicht in Betracht zog; sonst hätte er sich nicht so ausdrücken können.

So haben wir denn folgendes Resultat: in dem Abschnitt II, 3 β ist von Kategorien noch nicht die Rede;[2]) es bedarf noch gar nicht ihrer Mitwirkung, um das Mannigfaltige zur Einheit zu zwingen. Die gewöhnlichen Allgemeinbegriffe thun jetzt diesen Dienst: sie spielen die Vermittlerrolle, sie sind die Organe, durch welche die transc. Apperzeption jene Einheit des Mannigfaltigen hervorbringt, resp. die Objektseinheit in das getrennte Mannigfaltige hineinbringt. Die Objektseinheit ist das Gegenbild, der Widerschein, die Wirkung der Subjektseinheit. Dass aber diese Subjektseinheit sich in kategorialen Einheitsfunktionen manifestiere, davon ist absolut noch nicht die Rede. Somit löst Kant das Gegenstandsproblem in Bezug auf die sinnlichen Vorstellungen hier noch ohne Bezugnahme auf die Kategorien.

Wie kam nun Kant dazu, diese Gegenstandstheorie aus der Frühzeit seines Kriticismus mit demjenigen später zusammenzubringen, was er die „Synthesis der Rekognition im Begriffe" nennt? Die Beantwortung dieser nächstliegenden Frage ist eine Aufgabe, die wir unten zu lösen versuchen werden.

---

[1]) Die Bezeichnung von Raum und Zeit als „Begriffen a priori" ist dagegen ganz harmlos. Vgl. meinen Kommentar zur Kr. d. r. V. II, 155. — An die „intellektualen Vorstellungen" scheint hier K. gar nicht gedacht zu haben.

[2]) Dies ist auch Adickes (667) nicht entgangen, aber er zieht daraus eine andere Konsequenz, nämlich dem Abschnitt sei sein natürlicher Schluss verloren gegangen.

II. Schicht der Kategorien — noch ohne die produktive Einbildungskraft —.

Bezugnahme auf die Kategorien treffen wir — im Gegensatz zu II, 3 β — in II, 4; hier ist die Einsicht klar vorhanden, dass nur die kategorialen Einheitsfunktionen jene einheitliche Verknüpfung des sinnlichen Mannigfaltigen zu „Gegenständen" hervorbringen können, die wir „Erfahrung" nennen, und dieser letztere Begriff tritt nun viel stärker hervor, als in II, 3 β. Schwerlich ist nun diese Einsicht sofort nach Niederschrift von II, 3 β gekommen. Wir haben um so weniger Grund, das anzunehmen, als unter den übrigen Abschnitten noch einer vorhanden ist, dem wir sehr hohes Alter zuschreiben müssen — I § 13. Aus welchen Anzeichen müssen wir auf die frühe Abfassung dieses Abschnittes schliessen? Hauptsächlich aus zwei: erstens aus dem Umstand, dass die reinen Begriffe daselbst noch auf das transcendente Gebiet anwendbar erscheinen, zweitens aus dem Umstand, dass „die Kategorien des Verstandes uns gar nicht die Bedingungen vorstellen, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden." Das letztere aber fanden wir ähnlich in II, 3 β: Kant hat wohl daselbst die Einsicht, dass der „Gegenstand" der sinnlichen Vorstellungen der Einheit des Ich seine Entstehung verdankt, aber noch fehlt die Einsicht, dass die Kategorien die Einheitsfunktionen dieses Ich sind und also zur Entstehung jenes Gegenstandes das notwendige Medium sind.

Der Abschnitt I § 13 zeugt also dafür, dass Kant das Problem des Gegenstandes der sinnlichen Vorstellungen und das Problem der Giltigkeit der intellektuellen Kategorien ursprünglich gar nicht in Zusammenhang brachte, dass er beide Probleme ursprünglich ganz unabhängig von einander behandelte. Hier in I § 13 wird das Problem der Kategorien ganz für sich aufgeworfen: worin liegt das Recht ihrer Anwendung? und zwar, wie gesagt, ihrer unbeschränkten Anwendung. Ganz so leitet auch der Brief an Herz vom 21. Febr. 1772 das Problem der

Kategorien ein; auch da ist von einer beschränkten Anwendung der Kategorien noch gar nicht die Rede. Aber die Frage betreffs dieser „intellektuellen Vorstellungen“ ist nun ganz allgemein: „woher kommt die Übereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen?“ da doch diese Begriffe ebenso unabhängig von den Gegenständen sind, wie diese von jenen? Dies ist eben die zweite Richtung, in welcher das Problem der Beziehung der Vorstellungen auf den Gegenstand in jenem Brief aufgeworfen wird. Das erste Problem, das K. damals noch leicht nahm, betraf die „sinnlichen Vorstellungen“; das zweite betrifft die „intellektualen Vorstellungen“. Dies letztere Problem treffen wir nun auch in I § 13. Dieser Abschnitt wird so ziemlich aus derselben Zeit stammen, wie II, 3 β; doch wird man annehmen dürfen, dass II, 3 β das frühere Stück ist: Kant entdeckt zuerst, dass jenes erstere Problem — des „Gegenstandes“ der sinnlichen Vorstellungen — nicht ganz so einfach ist, als er zuerst gemeint hatte, und er macht die fundamental wichtige Entdeckung, dass der „Gegenstand“ der sinnlichen Vorstellungen nichts ist als ein Gegenbild der Subjektseinheit, der Apperzeption. Nun erst ist er auch imstande gewesen, das zweite Problem fruchtbar in Angriff zu nehmen, und den Übergang zu der Beantwortung des zweiten Problems — des „Gegenstandes“ der intellektualen Vorstellungen — haben wir in § 13 vor uns. Dieser Passus giebt erst eine Exposition des Problems, wie es Kant damals fasste — noch vor der Lösung: denn nach der Lösung hätte er die Exposition anders gemacht.

Erst allmählich wird K. zu jener grossen neuen entscheidenden Einsicht gelangt sein: dasselbe Prinzip, das die thatsächliche Beziehung der sinnlichen Vorstellungen auf ihren Gegenstand erklärt, — die Synthesis des Mannigfaltigen durch das Ich — ist ja auch imstande, die rechtmässige Beziehung der intellektualen Vorstellungen auf Gegenstände zu erklären; die intellektuellen Vorstellungen wirken eben als notwendige Mittel mit bei der Synthesis des Mannigfaltigen durch das Ich zu „Gegenständen“, und diese „Gegenstände“, bei deren Entstehung sie mitgewirkt

haben, sind eben darum auch rechtmässige und zwar die allein rechtmässigen „Gegenstände", auf welche die Kategorien sich notwendig beziehen. Jetzt muss denn auch die Einsicht gekommen sein, dass die Apperzeption, deren Wirkung die Vorstellung des „Gegenstandes" ist, identisch ist mit dem reinen Verstand, dessen Begriffe die Kategorien sind. In dem Augenblicke, in welchem diese beiden Ströme zusammenflossen, ward der Grundgedanke der transc. Deduktion geboren, nicht früher und nicht später.

Den Niederschlag dieser Entdeckung haben wir nun in I § 14 (ohne den Schluss, der aus späterer Zeit stammt), sowie in dem mit ihm wesentlich zusammengehörigen II, Einl. *a*. Besonders im Ersteren ist das εὕρημα klar und deutlich; die Begriffe a priori sind die „Bedingungen, unter denen allein etwas . . . als Gegenstand überhaupt gedacht wird"; sie sind „Bedingungen der Möglichkeit a priori der Erfahrung". Deshalb geht auch I § 14 weit hinaus über den Brief an Herz von 1772, mit dem I § 14 sonst äusserlich grosse Ähnlichkeit hat, aber eben auch nur äusserlich: wohl ist Beiden gemeinsam die Aufstellung zweier Fälle, aber die Ausführung ist ganz verschieden. 1) Empirische Vorstellung: sie entsteht durch Affektion des Subjekts vom Gegenstand (Brief) = der Gegenstand macht die Vorstellung möglich (Kritik). Aber während im Briefe keine Schwierigkeit gefunden wird, dass eine derartige Vorstellung „auf einen Gegenstand sich beziehe", heisst es hier in der Kritik vorsichtig nur: diese Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand gilt bei den empirischen Vorstellungen nur „in Ansehung dessen, was in ihnen zur Empfindung gehört" — dies ist aber die natürliche kausale Beziehung auf den affizierenden Gegenstand. Aber die andere Beziehung — die Beziehung auf den transcendentalen Gegenstand, wird dadurch nicht erklärt:[1]) dieser entsteht ja erst durch

[1]) Unter „transcendentalem Gegenstand" ist ganz im Sinne Kants hier nur der „Gegenstand" zu verstehen, welchen wir zu dem Mannigfaltigen von uns aus hinzudenken, resp. in dasselbe hineindenken. Von diesem hinzugedachten (immanenten) Gegenstand ist der reale affizierende (transcendente) Gegenstand (Ding an sich) sehr wohl zu unterscheiden. Im

die kategorialen Einheitsfunktionen und deren kunstvolle synthetische Thätigkeit. Und dies koincidiert nun eben mit dem zweiten Fall, dem Problem der Begriffe a priori. 2) Begriffe a priori sind eben möglich und haben objektive Giltigkeit, wenn und insoweit sie die Bedingungen sind, „etwas als einen Gegenstand zu erkennen". Und damit ist eben das Problem gelöst, das im Briefe von 1772 erst aufgeworfen war. Die Darstellung I § 14 muss also ziemlich später sein, als dieser Brief.

Nun erst wird die Darstellung II, 4 gefolgt sein.[1]) Der Abschnitt setzt selbständig und neu ein und macht den Eindruck einer von der unmittelbar vorhergehenden Auslassung ganz unabhängigen Erörterung. Nun erst wird hier der Gedanke durchgeführt, dass eben die Kategorien Einheit der Erfahrung und damit Gegenständlichkeit der Anschauungen bewirken. Man beachte besonders den Satz: „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" — darin ist deutlich das Zusammenfliessen jener beiden Ströme angezeigt: warum beziehen sich die intellektualen Vorstellungen auf Gegenstände? Weil sie allein die Erfahrung möglich machen. Warum beziehen sich die sinnlichen Vorstellungen auf Gegenstände? Weil diese „Gegenstände der Erfahrung" eben erst durch apriorische Synthese hinzugefügt sind und diese apriorische Synthese vollzieht sich eben nur vermittelst der Kategorien. Diese sind eben die apriorischen Verknüpfungsfunktionen, durch welche das rohe Material der sinnlichen Vorstellungen zu Gegenständen krystallisiert wird.

Brief an Herz hatte Kant beides noch nicht geschieden, und geglaubt, das Problem der Beziehung der sinnlichen Vorstellungen auf ihren Gegenstand durch den Hinweis auf die Affektion lösen zu können. Dass dies nicht angängig sei, dass also der „transcendentale Gegenstand" in dem oben festgelegten Sinne von dem affizierenden Gegenstand zu unterscheiden sei, darin eben besteht der Fortschritt der I. Schicht über den Brief an Herz von 1772.

[1]) Auch Adickes 683 (666) ist geneigt, diesen Passus (bei ihm = II. Ded.) chronologisch hoch hinaufzurücken. In diesem Sinne giebt Kant ihm den Titel einer „Vorläufigen Erklärung u. s. w." mit Recht.

Jetzt wird daher auch nicht mehr von dem „transcendentalen Gegenstand“ gesprochen, der wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = X ist; sondern die „Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände“, die Möglichkeit, „Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken“, wird nun dem erst jetzt eingeführten Mittelglied der verschiedenen Kategorien zugesprochen. Jetzt wird daher auch die Lieblingskategorie der Kausalität eingeführt. Aber immer fehlt noch die produktive Einbildungskraft; das „Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis“ ist einzig und allein die transc. Apperzeption, der Grund einer „transc. Affinität der Erscheinungen, woraus die empirische die blosse Folge ist.“

III. Schicht der produktiven Einbildungskraft — noch ohne die dreifache Synthesis —.

Nun erst wird zeitlich die Darstellung III β anzusetzen sein: denn erst in ihr wird die produktive Einbildungskraft eingeführt und zwar in einer Form, welche bezeugt, dass es sich um eine eben gemachte neue Entdeckung handelt, die noch den Eindruck des „Befremdlichen“ macht. Auch diese Darstellung setzt ganz neu ein, als ob nichts vorhergegangen wäre. Nunmehr werden aber die schon in II, 3 β erwähnten empirischen Funktionen der Apprehension und der Reproduktion der empirischen Einbildungskraft zugeschrieben und dieser die produktive Einbildungskraft — eben das neuentdeckte Mittelglied — gegenübergestellt, auf welche denn auch die schon in II, 4 erwähnte „Affinität“ zurückgeführt wird, die aber hier auch wieder ganz neu eingeführt wird, als ob sie nie bisher erwähnt worden wäre — Beweis dafür, dass die einzelnen Darstellungen von einander unabhängig entstanden sind und erst nachher lose zusammengefügt wurden.

So ziemlich aus derselben Zeit mit III β stammt nun auch offenbar III α, worin die Darstellung, welche III β von unten gegeben hatte, „von oben“ wiederholt wird: darin wird eben auch der Hauptton auf die Kategorien. die Errungenschaft von II, 4, und auf die produktive Ein-

bildungskraft, die Errungenschaft von III β, gelegt und der Zusammenhang beider hervorgehoben.

An die Darstellung III α dürfte sich III δ angeschlossen haben;[1]) III β liegt, wie wir sahen, wohl früher, und III γ liegt, wie wir sehen werden, wohl später. In III δ schliesst der erste kleine Absatz („Die Ordnung und Regelmässigkeit also" u. s. w.) insofern an III α an, als in demselben ganz in demselben Sinne wie daselbst und schon in III β von den ursprünglichen, subjektiven Erkenntnisquellen unseres Gemüts die Rede ist, worunter daselbst die reine Einbildungskraft ausdrücklich mitbefasst war. Von dieser ist nun allerdings in dem ganzen Passus III δ nicht mehr ausdrücklich die Rede. Man könnte aus diesem Kriterium allein versucht sein, den zweiten Teil des Passus aus dieser III. „Schicht der transc. Einbildungskraft" überhaupt hinaus- und in die II. „Schicht der Kategorien" zurückzuversetzen. Und es ist auch nicht unmöglich, dass dem Passus ein Entwurf aus der II. Schicht zu Grunde liegt. Gleichwohl ist jenes Kriterium in diesem Falle nicht allein entscheidend, weil der ganze Passus, um den es sich hier handelt, ein Schlusspassus ist, in welchem nur das Hauptresultat gezogen werden musste, unter Weglassung des Mittelgliedes. Das Haupresultat ist aber, dass die Gesetzmässigkeit der Natur vom Verstand selbst in dieselbe auf ursprüngliche Weise hineingebracht worden ist, und dass eben darum die Kategorien, die Verstandesbegriffe, eine rechtmässige Anwendung auf eben diese der Sinnlichkeit gegebene Natur beanspruchen und finden. Nur auf dies Hauptresultat kommt es an und in diesem Sinne heisst es daher auch im letzten Absatz mit Recht: „Mehr aber hatten wir in der transc. Deduktion der Kategorien nicht zu leisten, als dieses Ver-

[1]) In dieselbe Zeit mit III β und III α ist natürlich auch die kurze Zusammenstellung der drei subjektiven, „ursprünglichen Quellen" Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Apperzeption zu setzen, welche in dem kurzen Passus I (Schluss) gegeben wird. Kant hat diese Tafel daselbst nachher eingeschoben, an den Schluss des I. und vor den Anfang des II. Abschnittes, an eine ganz unpassende Stelle, mitten hinein in Ausführungen, welche in die zweite Schicht gehören.

hältnis des Verstandes zur Sinnlichkeit, und vermittelst derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objektive Giltigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen" u. s. w. Dass dies Hauptresultat nur erreichbar gewesen war durch Nachweis der Vermittlerrolle der reinen Einbildungskraft, hätte wohl erwähnt werden können, aber notwendig war es durchaus nicht; ja es ist wohl eine besondere Feinheit der Darstellung, dass die reine Einbildungskraft jetzt nicht mehr erwähnt wird: indem die reine Einbildungskraft hier wieder in den Hintergrund tritt, will Kant damit darauf hinweisen, dass ihre Einführung überhaupt nur hypothetischen Charakter hat und nur jener „subjektiven" Deduktion angehört, deren problematische Natur in der Vorrede ja noch ausdrücklich hervorgehoben worden ist.

Etwas anders lag es nun mit der „Summarischen Darstellung" (= S). Diese betont nicht nur das Hauptresultat — Giltigkeit der Kategorien für die Erfahrungsgegenstände —, sondern sie will ein Resümé der ganzen bisherigen Entwickelung und ihres Hauptgrundes geben, und in diesem Sinne und aus diesem Grunde spricht auch diese wieder von der „Synthesis der reinen Einbildungskraft", durch welche eben „die Einheit aller Vorstellungen" — *qua* Erscheinungen — „in Beziehung auf die ursprüngliche Apperzeption" hergestellt wird. Mit Dingen an sich könnte die „reine Einbildungskraft" nicht so herrisch verfahren, wohl aber kann sie es mit blossen Erscheinungen.

Darauf erst werden die drei Absätze gefolgt sein, welche wir als III γ bezeichnet haben; wohl unterscheiden auch sie Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Apperzeption, aber die Einbildungskraft erhält eine etwas andere Stellung: sie war vorher (in III β, III α, S) eine Hilfsfunktion des reinen Verstandes; jetzt aber ist sie ein selbständiges Mittelglied, das sogar der Sinnlichkeit näher steht. Neu ist aber in diesen Blättern auch die Einführung einer „Rekognition" als einer eigenen neuen Stufe in der Folge von Apprehension, Association und Reproduktion; und diese neue Stufe, welche auf diese drei aufgetürmt wird, hat eine recht

unklare Stellung: sie wird einerseits zu den „empirischen Elementen“ gerechnet, andererseits soll sie doch die apriorischen Begriffe „enthalten“. Diese „Rekognition“ ist daher eine sehr zweifelhafte Errungenschaft: ihre unklare Stellung charakterisiert sie schon als ein Übergangssymptom zur folgenden vierten Schicht.

In einer ebenso wenig befriedigenden Weise tritt dieselbe „Rekognition“ sodann in III (Einl.) auf, in einer zusammenfassenden Darstellung, welche zeitlich nun wohl erst gefolgt ist. Aber abgesehen von dieser „Rekognition“ gehören die Darstellungen III γ und III (Einl.) doch zu der Gruppe: III β, III α, S, I (Schluss), mit der sie die Hauptsache gemein haben: die Dreiteilung: Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Apperzeption. Diese klare Dreiteilung unterscheidet diese dritte Schicht ganz scharf von der zweiten, in der die reine Einbildungskraft noch fehlt, wie von der vierten, in der sich dieselbe in die unklare dreifache Synthesis a priori auflöst.

Jene Dreiteilung ist ja am besten und übersichtlichsten dargestellt in den beiden kleinen Abschnitten I Schluss, sowie III Einl., welchen wir schon oben den Namen gegeben haben: Erste und dritte Tafel der subjektiven Erkenntnisquellen.[1]) Beide Tafeln koincidieren in den wesentlichen Hauptpunkten. Die folgende Tabelle ist daher aus beiden Darstellungen kombiniert.

Erste (und dritte) Tafel.

1. Die **Synopsis** des Mannigfaltigen — a priori durch den Sinn d. h. die reine Anschauung.
2. Die **Synthesis** dieses Mannigfaltigen — durch die reine transcendentale Einbildungskraft.
3. Die **Einheit** dieser Synthesis — durch die reine transcendentale Apperzeption.

[1]) Die erste Tafel ist im ersten Abschnitt der transc. Deduktion, die dritte in ihrem dritten Abschnitt enthalten. Es trifft sich bequem, dass die zweite Tafel ebenfalls gerade im zweiten Abschnitt sich findet.

Diese Tafel ermächtigt uns nun auch zu der Annahme, dass auch der Abschnitt L (§ 10) so ziemlich aus derselben Zeit stammen muss. Denn in ihr treffen wir so ziemlich dieselbe Dreiteilung (speziell im 5. Abs.): 1) Anschauung, welche das Mannigfaltige giebt, 2) Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, 3) Einheit dieser Synthesis durch die Begriffe des Verstandes; dass hier der Verstand direkt an die Stelle der Apperzeption tritt, welch letztere daselbst nicht genannt wird, ist keine wesentliche Differenz. Wohl aber tritt in dem Abschnitt ein Gedanke auf, welcher neu ist und damit denselben als einen Übergangspassus zu der folgenden Phase charakterisiert: das ist der eigentümliche Gedanke, dass das durch die Anschauung (= 1) gegebene Mannigfaltige „ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori" sei d. h. das in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit als solchen schon enthaltene apriorische Mannigfaltige, noch ohne jeden empirischen Inhalt, und dass nun dieses Mannigfaltige erst durch Einbildungskraft und Verstand synthetisch verbunden werden müsse. Dieser Gedanke ist neu. In allen bisher erörterten Darstellungen war das durch die Anschauung gegebene Mannigfaltige immer nur als empirisches gemeint — als die unendliche Fülle der Empfindungen, resp. Erscheinungen. Jetzt erst tritt der Gedanke auf, dass das Mannigfaltige — „es sei empirisch oder a priori gegeben" — synthetisch verbunden werden müsse; ja das letztere — das apriorische Mannigfaltige tritt sogar jetzt einseitig in den Vordergrund. Dass damit ein neuer Gedankengang auftritt, liegt auf der Hand.[1])

Eben dieser neue Gedankengang verknüpft nun aber die Darstellung L (§ 10) mit der Darstellung II. 1—3 *α*, der letzten und spätesten Phase. In dieser tritt eben der-

[1]) Diese Wendung hat Adickes (119) nicht berücksichtigt und infolgedessen L (§ 10) statt mit II, 1—3 *α* mit III *α* zusammengestellt. Übrigens hat diese eigenartige Wendung schon ein Vorspiel in II, 3 *β*, worüber näheres unten. Es findet sich dies oft bei Kant, dass er Gedanken, welche er in früherer Zeit nur gelegentlich hinwirft, später wieder aufgreift und weiter ausführt.

selbe Gedanke in sehr auffallender Weise auf, speziell in den Nummern 1 und 2; die daselbst geschilderten transcendentalen Handlungen der Synthesis beziehen sich nicht nur auf das empirisch gegebene, sondern auch auf das a priori gegebene Mannigfaltige und durch die Synthesis des letzteren kommen dann erst die apriorischen Vorstellungen von Raum und Zeit zu stande.

Dieser Gedanke also ist der Darstellung L (§ 10) gemeinsam mit der Darstellung II, 1—3 *a*. Aber im übrigen unterscheidet sich die Darstellung L (§ 10) sehr wesentlich von der letzteren, denn sie steht noch ganz auf dem Boden der Dreiteilung: Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand.

IV. Schicht der dreifachen Synthesis.

Eine total andere Einteilung der „subjektiven Erkenntnisquellen" giebt aber nun die Darstellung II, 1—3 *a* nebst II Einl. *β*, eine neue Einteilung, welche keine organische Weiterbildung der bisherigen ist, sondern einen völligen Bruch mit derselben involviert, und daher auch zeitlich derselben ferne stehen muss. Wir brauchen zum Erweis des Gesagten bloss die neue Gliederung[1]) tabellarisch darzustellen:

Zweite Tafel.

A) Synopsis des Mannigfaltigen durch den Sinn.

B) Synthesis

1) Synthesis der Apprehension der Vorstellungen in der [inneren] Anschauung.
2) Synthesis der Reproduktion der Vorstellungen in der Einbildung.
3) Synthesis der Rekognition der Vorstellungen im Begriffe.

---

[1]) Eine ganz andere Stellung wies Adickes dieser Gliederung zu 653 ff., 672.

„Diese [drei letzteren!] geben nun eine Leitung auf drei subjektive Erkenntnisquellen, welche selbst den Verstand ... möglich machen." Natürlich decken sich diese drei subjektiven Erkenntnisquellen nicht mit den drei oben aufgezählten Erkenntnisquellen der „Ersten Tafel". Denn die „Synth. d. Appreh. in der Anschauung" (B, 1) kann natürlich nicht mit dem ersten Glied der ersten Tafel zusammenfallen, das sich ja vielmehr deckt mit dem A der zweiten Tafel, auf das ja K. auch hier offenbar zurückweist (vgl. Adickes 653): beide sind „Synopsis des Mannigfaltigen durch den Sinn" und gehören daher nicht in die transc. Analytik, sondern in die transc. Ästhetik.[1]) Die „Anschauung", von der hier die Rede ist, ist vielmehr nur die innere Anschauung in der Zeit.[2]) Wir haben hier also nicht die mindeste Ähnlichkeit mehr mit der ersten Tafel.

---

[1]) In die „Synopsis" darf beidemal nicht zu viel hineingelegt werden; das *συν* spielt eigentlich keine Rolle hier bei K.: denn da alle Verbindung Sache der aktiven Handlungen der Synthesis sind, so bleibt der Synopsis nur das äusserliche Nebeneinander ohne inneres Band; ja selbst einheitliche „Bilder" der Gegenstände sind erst Sache der Synthesis (vgl. III β). Man kann im Anschluss an einige Andeutungen Kants in den „Reflexionen" und „Losen Blättern" wohl sagen, dass Synopsis Sache auch der Tiere sein muss, während alle Synthesis erst spezifisch menschlich ist. Die Stellung der Tiere in der Kantischen Erkenntnistheorie ist ja bekanntlich eine sehr problematische. „Das Tier bei Kant" wäre trotzdem oder vielmehr eben deshalb ein dankbares Thema.

[2]) Auf diesen wichtigen Umstand, welcher bis jetzt gar nicht beachtet worden ist, mache ich hier noch ausdrücklich aufmerksam, eine ausführliche Analyse werde ich anderwärts geben. Es genügt hier, auf folgendes hinzuweisen. Der Abschnitt: Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung — beginnt mit einer „allgemeinen Anmerkung", welche davon spricht, dass alle Erscheinungen „als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn" gehören, und insofern sind sie „der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen". Dies eben ist die Apprehension in der Anschauung, nämlich in der inneren! Die Apprehension ist gerichtet auf „jede Anschauung" als Objekt, sie selbst erfolgt aber durch das Mittel der inneren Anschauung als das betreffende Organ des Subjekts. Dies ist also auch das oben S. 39 [17] vermisste „Vermögen", auf das damals als ein scheinbares Desiderat

Aber auch B, 2 „die Synthesis d. Repr. in der Einbildung“ deckt sich nicht mit dem zweiten Glied der ersten Tafel, der Einbildungskraft; war doch diese daselbst nur als produktive gemeint, während hier die reproduktive aufgezählt ist, und nun wird diese selbst als transcendentale Handlung eingeführt.[1]) Auch die „Rekognition im Begriffe“ deckt sich nicht mit dem dritten Glied der ersten Tafel, d. h. mit der reinen Apperzeption selbst, wenn sie auch immerhin auf dieselbe in letzter Linie führen mag, was aber nirgends deutlich gesagt ist (vgl. III Einl., wo der empirischen Rekognition die reine Apperzeption parallel geht). So stehen wir hier vor einer ganz neuen Tafel und damit vor einem grossen Rätsel. Wie konnte Kant die zwei ganz verschiedenen Tafeln neben einander bestehen lassen? Und für uns, die wir die bisherigen Schwierigkeiten durch die chronologisch-genetische Methode lösten, erhebt sich nun das schwierige Problem, auch für diese neue grösste Schwierigkeit durch dieselbe Methode eine plausible Erklärung zu finden.[2])

Die Erklärung wird uns vielleicht gelingen, wenn wir die grösste und auffallendste Abweichung der beiden Tafeln ins Auge fassen: die zweite Tafel stellt Apprehension, Reproduktion [und Rekognition?] als transcendentale Handlungen auf; aber in der Darstellung, aus der die erste

hingewiesen worden ist. Die bisherigen Darstellungen der Lehre Kants haben diesen Punkt verfehlt, in besonders klassischer Weise wieder K. Fischer (4. Aufl. S. 405). Noch sei bemerkt, dass schon der Abschnitt III Einl. einen Ansatz zu diesem Lehrstück enthält in der Bemerkung, dass allen Wahrnehmungen „als Vorstellungen die Form der inneren Anschauung, die Zeit“ zu Grunde liege.

[1]) Riehl versucht (Kantst. V, 268) diesen Widerspruch durch eine Textkorrektur zu heben und liest statt „reproduktive“ — „produktive Einbildungskraft“ an dieser Stelle. Ich glaube nicht, dass der Zusammenhang diese Änderung zulässt.

[2]) Welche Verwirrung in der sekundären Litteratur durch die Vermischung jener beiden Tafeln entstehen musste, dafür ist ein typisches und tragisches Beispiel K. Fischer. In seiner Darstellung (4. Aufl. S. 404—415) herrscht infolgedessen ein grosses Durcheinander: zuerst (S. 404 ff.) gelten die drei Synthesen als transcendental, dann (S. 410 ff.) gelten eben dieselben als empirisch.

Tafel herausgewachsen ist, wurden sie schlechterdings nur als empirische betrachtet, so die Apprehension und Reproduktion schon in II, 3 β, so die Apprehension und Association = Reproduktion in II, 4, so dieselben in III β; dazu tritt dann die Rekognition in III γ, womit dann III (Einl.) übereinstimmt. Diese Differenz ist nun aber ausserordentlich auffallend. Damals galten Apprehension, Reproduktion und auch Rekognition als empirische Vorgänge,[1]) jetzt auf einmal stellen sich uns eben dieselben als transcendentale dar: das ist unzweifelhaft in II, 1—3 α gesagt, wo speziell die „reproduktive Synthesis" als eine „transcendentale Handlung" aufgeführt wird, der parallel auch die beiden anderen so gefasst werden müssen. Wie kam Kant nun hier zu dieser klaffenden Abweichung von seinen eigenen früheren Ausführungen?

Zur Erklärung hiervon muss man sich folgendes gegenwärtig halten. Kant hatte — und das war der Kern der transc. Deduktion — unterschieden zwischen der Entstehung der Erfahrungswelt (W) durch die a priori vorhergehende vorbewusste Funktionierung der transcendentalen Einbildungskraft und Apperzeption einerseits (transc.-unbewusst) — und zwischen der nachher erfolgenden bewussten Erfassung der Erscheinungen (W) durch die empirisch-psychologischen Funktionen der Apprehension und Reproduktion (Association) und auch Rekognition andererseits (empirisch-bewusst). Die empirisch-bewusste (analytische) Auffassung der uns empirisch gegenüberstehenden Aussenwelt als räumliche und regelmässige Erscheinungen ist erst etwas Späteres, dem schon eine ursprüngliche synthetische Gestaltung und Formung der rohen Empfindungen gerade zu jenen räumlich und gesetzlich geordneten Erscheinungen vorangegangen ist: eben die transcendental-vorbewusste Synthese, um deren Nachweis es sich in der subjektiven Deduktion

[1]) Und zwar alle drei als Funktionen der empirischen Einbildungskraft, während jetzt nur die mittlere der Einbildungskraft zugeschrieben wird.

handelt.[1]) Das eben ist ja das grosse εὕρημα der transc. Deduktion, dass die Verstandeshandlungen — natürlich in vorbewusster Thätigkeit — die Substruktion aller empirisch bewussten Anschauung bilden müssen, dass der Verstand nicht erst die Krönung der Anschauung bilde, wie man bis dahin allgemein angenommen hatte. Darin besteht ja eben die eigenartige Umdrehung, man möchte sagen, die Umwertung aller bis dahin giltigen Erkenntniswerte durch Kant.

Jene Schilderung der transcendental-vorbewussten Schaffung der Erfahrungswelt aus dem Mannigfaltigen war aber doch nur sehr im Allgemeinen stecken geblieben; beim Versuch, dieselbe nun noch mehr ins Einzelne auszumalen, musste nun K. naturgemäss sich an das Muster der bewussten empirischen Erfassung der Erscheinungen halten, bei welcher Apprehension und Reproduktion (auf Grund der Association) eine Hauptrolle spielen. Was Wunder, dass er nun auf den Gedanken kommen musste, der empirischen Apprehension und empirischen Reproduktion gehen nun auch transcendentale Apprehension[2]) und Reproduktion — gewissermassen eine Oktave tiefer — voraus? Und so kam er doch mit einer gewissen Konsequenz zu der neuen Darstellung. So musste er dann annehmen, dass es eine reine

[1]) Dieser Auslegung der transc. Deduktion — man könnte sie die tiefere nennen — steht die gewöhnliche gegenüber — man könnte sie die oberflächliche nennen. Nach der ersteren giebt es zwei Reihen: 1) die apriorisch-synthetische Schaffung der Aussenwelt aus dem Mannigfaltigen durch transcendental-vorbewusste Funktionen; 2) die empirisch-analytische Auffassung dieser so geschaffenen Aussenwelt durch bewusstpsychologische Funktionen. Nach der populären Auslegung aber giebt es nur eine Reihe, die aber zusammengesetzt ist, indem die empirische Auffassung des Mannigfaltigen sofort durch apriorische Funktionen mitbestimmt ist. Nach der ersteren Auslegung dagegen kommt die empirische Auffassung erst nachträglich nach der transcendendalen Schaffung der Aussenwelt, ist also durch diese vorbestimmt. Bei Kant selbst sind natürlich beide Fassungen zugleich vertreten, und dadurch werden viele Unklarheiten der Deduktion bedingt und erklärt. In diesem Zusammenhang musste im Text aber die erstere Fassung vorangestellt werden.

[2]) Ein Ansatz zu derselben findet sich schon in III β.

d. h. transcendentale Synthesis der Apprehension gebe, welche sich natürlich nur in der inneren Anschauung vollziehen kann, sowie eine reine d. h. transcendentale Synthesis der Reproduktion, da auch für die unbewusste Schaffung der Erfahrungswelt die Reproduktion des apprehendierten Mannigfaltigen notwendig erscheint. Diesen beiden transcendentalen Handlungen wollte er dann noch als dritte eine der empirischen Rekognition entsprechende transcendentale Rekognition [1]) hinzufügen — allein hier ging ihm selbst, wie wir sahen (S. 40), die Geduld aus, und er brach rasch ab.[2])

Diese Darstellung der Erkenntnisquellen in II, 1—3 *a* lässt sich nun mit der früheren ganz und gar nicht vereinigen: vor allem frägt sich, welche Stellung denn nun eigentlich die früher so hochgehaltene produktive Einbildungskraft in dieser zweiten Tafel noch haben kann? Gar keine mehr! Sie ist ganz eliminiert, und damit ist der ganze frühere Gedankengang aufgegeben. Welch schwere Verwirrung dadurch beim Leser entstehen muss, liegt auf der Hand. Aber damit ist der Verwirrung noch nicht genug. Es kommt noch stärker.

Echt Kantisch ist nämlich nun, dass diese ganz neue Darstellung nicht rein durchgeführt ist, sondern durch einen weiteren sich hereinschiebenden Gedankengang bis zum Verzweifeln kompliziert worden ist. In II, 1—3 *a* schiebt

---

[1]) Einen unklaren Ansatz zu derselben enthält schon III *γ*, wo die Rekognition zwar zu den empirischen Elementen gestellt wird, aber doch die Kategorien einschliessen soll. Vgl. oben S. 59 [37].

[2]) In der Analyse von Adickes 656 ff. 659 ff. 666 ff. treten diese Gedanken fast gar nicht hervor (660). Auch die eben behandelten tiefgreifenden Differenzen in der Lehre von den subjektiven Quellen sind bei Ad. nicht genug gewürdigt (661. 672. 675—76). Infolgedessen hat Ad. die Trennung von II, 1—3 *a* und II, 3 *β* nicht vorgenommen, sondern überträgt den Gedankengang von II, 3 *β* auf die Partien II, 1—3 *a*, deren Eigentümlichkeit ihm dadurch entgehen musste. Er fasst daher II, 1—3 als Einheit und zwar als I. Deduktion, aber mit verschiedenen späteren Einschiebseln, durch welche er jene Differenzen zu erklären sucht (bes. 661). Übrigens soll dieser I. Deduktion der natürliche Abschluss (durch die Kategorienlehre) fehlen (666 ff.). Vgl. oben S. 33 u. 52.

sich nämlich nun eben jener Gedanke herein, dass alle die transcendentalen Handlungen, welche die Entstehung der Erfahrung d. h. der empirischen Erscheinungen bedingen, auch die Entstehung der reinen Vorstellungen d. h. der Anschauungsvorstellungen von Raum und Zeit selbst mitbedingen. Dieser Gedanke war schon gelegentlich gestreift worden: schon in II, 3 β war gesagt worden, „dass selbst die reinste objektive Einheit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anschauungen auf die transc. Apperzeption möglich sei". Auch der Gebrauch des mathematischen Beispiels vom Triangel in III γ gehört hierher (auch schon in II, 3 β). Der Gedanke lag ja auch nahe. Wir haben ja nicht nur die empirischen Vorstellungen der Erfahrungsgegenstände, sondern auch die reinen apriorischen Vorstellungen des mathematischen Raumes, der mathematischen Zeit und überhaupt der ganzen Mathematik. Auch diese Vorstellungen werden nachher durch bewusstes Denken von uns erfasst, also müssen auch bei ihrer Entstehung jene transcendentalen Handlungen schon unbewusst mitgewirkt haben; also auch die anschaulichen Vorstellungen von Raum und Zeit sind danach erst Produkte einer höheren synthetischen Funktion. Anstatt nun diesen interessanten Gedanken rein für sich herauszustellen und ihm einen eigenen Abschnitt, am besten zum Schluss anhangsweise zu widmen, hat Kant diesen Gedanken gleich in den Anfang II, 1 – 3 α hineingemischt, wo ohnedies durch die ganz neue Darstellung der transcendentalen Handlungen genug Schwierigkeiten waren. Dadurch hat nun der Passus II, 1—3 α eine so verzweifelte Gestalt angenommen.

Am klarsten ist der kleine Absatz zum Schluss von II, 2, wo ausgeführt wird, dass die reproduktive Einbildungskraft auch zu den transcendentalen Handlungen gehört, aber in doppelter Weise ausgeübt wird: a) in Bezug auf das empirisch gegebene Mannigfaltige, b) in Bezug auf das a priori gegebene Mannigfaltige. Dies letztere bezieht sich eben auf das im vorhergehenden Absatz Ausgeführte, dass auch „die reinsten und ersten Grundvorstellungen von

Raum und Zeit“ und die sonstigen mathematischen Vorstellungen nur durch die Hilfe jener reproduktiven Einbildungskraft möglich seien. Dürfte dies im Text auch noch schärfer herausgearbeitet sein, so ist es doch wenigstens klar. Klar ist auch, dass von der transcendentalen Reproduktion die am Anfang von II, 2 behandelte empirische (bewusste) Reproduktion sehr zu unterscheiden ist; insbesondere ist diese letztere nicht mit der transcendentalen (vorbewussten) Reproduktion des empirisch gegebenen Mannigfaltigen zu verwechseln.

Viel unklarer ist die Darstellung in II, 1. Es wird im letzten Absätzchen die Thätigkeit der Apprehension in Bezug auf die nicht-empirischen Vorstellungen von Raum und Zeit abgehandelt. Diese letztere wird nun „reine Synthesis“ genannt, was den Eindruck erwecken muss, als ob die Apprehension, in Bezug auf empirische Vorstellungen d. h. das empirisch gegebene Mannigfaltige ausgeübt, selbst auch empirisch sei, und doch folgt nicht nur aus der Analogie mit der transcendentalen Reproduktion, sondern auch aus dem ganzen Zusammenhang, wie auch aus dem in II Einl. β aufgestellten Programm, dass auch die an empirischem Material ausgeübte Apprehension hier ebenfalls schon eine transcendentale Handlung sein solle. Im 2. Abs. soll wohl diese Seite der transcendentalen Apprehension geschildert werden: aber dem Wortlaut nach muss man meinen, dass die empirische Apprehension in ihr behandelt wird.[1])

Bei der Rekognition scheint Kant selbst die Geduld verloren zu haben. Er macht keine Anwendung auf Raum und Zeit selbst, sondern nur auf das Zählen und giebt

[1]) Diese Unklarheit hängt wohl mit folgendem Umstand zusammen, durch den der Parallelismus membrorum von einer anderen Seite her in die Brüche geht: bei der Reproduktion unterscheidet K. das empirische und „das transcendentale Vermögen der Einbildungskraft“. Analog hätte er bei der Apprehension das empirische und das transcendentale Vermögen der inneren Anschauung unterscheiden müssen: denn diese letztere ist ja, wie wir oben S. 63 sahen, das hier in Betracht kommende Vermögen. Eine solche Unterscheidung kann aber K. doch nicht machen, da die innere Anschauung in der Zeit nur transcendental ist. Die empirische Apprehension ist vielmehr wohl Sache der fünf Sinne.

überhaupt von der ganzen Sache nur eine sehr knappe und vage Darstellung.

Wie schon oben S. 40 bemerkt wurde, sollte nun vor allem, nach Analogie der Scheidung der Apprehension und der Reproduktion in je eine empirische und eine transcendentale Handlung, auch die Scheidung einer empirischen und transcendentalen Rekognition erfolgen. Dies ist aber unterblieben und dadurch ist der ganze *parallelismus membrorum* zerstört. Nach den Bemerkungen der dritten Tafel über „Rekognition" muss man annehmen, dass Kant letzteren Namen — wenigstens damals — nur geben wollte „dem empirischen Bewusstsein der Identität der reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen . . ." und dass er als das transcendentale Korrelat jener empirischen Rekognition eben die „reine Apperzeption" betrachtete, „d. i.: die durchgängige Identität seiner selbst . . . ." Es hätte anscheinend nichts im Wege gestanden, diese letztere hier nun als „transcendentale Rekognition" zu bezeichnen; dann wäre ja der eben vermisste *parallelismus membrorum* wenigstens äusserlich hergestellt gewesen. Aber faktisch wäre derselbe doch in die Brüche gegangen: die Überschrift „Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe" erregt eine ganz falsche Vorstellung von dem Inhalt des Folgenden; es handelt sich ja doch im folgenden nicht um die rein empirische Synthesis der Rekognition der empirischen Vorstellungen in einem empirischen Begriffe, sondern um die transcendentale Apperzeption und ihre Funktion. Freilich wird nun diese Einheit der transc. Apperzeption als die Bedingung auch der Bildung der empirischen Begriffe und ihrer empirischen Einheit angesehen, aber es erfolgt, wie schon oben S. 49 ff. ausgeführt wurde, gar keine nähere Aufklärung über diese mysteriöse Thätigkeit, inwiefern denn die transcendentale Apperzeption notwendig sei, um die empirischen Begriffe zu bilden. Statt dessen werden wir urplötzlich in ein ganz anderes Fahrwasser geführt, in die Lehre vom Gegenstande, und erfahren die sonderbare Mär, dass zur Erkenntnis eines „Gegenstandes" im transcendentalen Sinn ein empirischer

Begriff notwendig sei, während wir doch dachten, dazu seien die apriorischen Begriffe, die Kategorien, notwendig. Was aber vor allem nicht mehr passen will, das ist der Gegensatz, der nun zwischen der transcendentalen und der empirischen Apperzeption aufgestellt wird: dann müsste die letztere ja doch mit der empirischen Rekognition zusammenfallen; aber davon ist hier nirgends die Rede.

Alle diese und andere Inkonvenienzen lösen sich am besten durch die Annahme, dass Kant hier zwei Blätter zusammengestellt hat, welche ursprünglich aus verschiedenen Zeiten stammten und aus verschiedenen Gedankengängen hervorgegangen sind: er hatte hier die Idee jener dreifachen Synthesis gefasst; er wollte eine transcendentale Apprehension durch die innere Anschauung, sowie eine transcendentale Reproduktion durch die Einbildungskraft nachweisen; er nahm aus der Psychologie herüber, dass zur empirischen Erkenntnis ausser Apprehension und Reproduktion auch Rekognition gehöre und wollte nun der letzteren empirischen Funktion auch eine entsprechende transcendentale Funktion an die Seite stellen: aber hier war der Parallelismus schwerer durchzuführen und da mag ihm die Erinnerung an jene Blätter gekommen sein, in denen er seinerzeit vor Jahren schon die Idee hingeworfen hatte, dass die transcendentale Apperzeption nur vermittelst der empirischen „Begriffe" in das Mannigfaltige „Gegenstände" hineinprojizieren könne.

Der entscheidende Beweis dafür, dass es sich hier um eine, wenn auch geschickt verdeckte Zusammenstellung von Ausführungen aus verschiedenen Gedankengängen handelt, liegt eben darin, dass der Anfang der dritten Nummer angelegt ist auf den Gegensatz einer empirischen und einer transcendentalen Rekognition, während der Fortgang in dem Gegensatz einer empirischen und transcendentalen Apperzeption gipfelt, wobei von „Rekognition" gar nicht mehr gesprochen wird.

Wollte man aber auch die transc. Apperzeption noch als transc. Rekognition fassen — wozu man aber durch Kant selbst nicht autorisiert ist —, so würde doch diese

transc. Rekognition mit dem empirischen „Begriff“ nichts mehr zu thun haben, auf den die empirische Rekognition sowie damit die Titelüberschrift hinzielt.[1])

So hat es also ganz den Anschein, als habe Kant hier jene alten Ausführungen über die Beziehung der Vorstellungen auf ihren „Gegenstand“, welche freilich mit seiner jetzigen Lehre nicht mehr recht zusammenstimmen wollten, wohl oder übel hier eingefügt und notdürftig — vielleicht mit einigen Änderungen und Einschiebseln — eingepasst:[2]) in der Eile, mit der er in dem begreiflichen Wunsche endlichen Abschlusses dieses schwierige Kapitel beendigte, und vielleicht in der ja bei vielen Autoren vorhandenen Hoffnung, eine zweite Auflage werde ihm Gelegenheit geben zur Umarbeitung. So mag es gekommen sein, dass hier in der dritten Nummer, unter der Überschrift: „Von der Synthesis der Rekognition im Begriff“ die älteste und die jüngste Schicht zusammengetroffen sind.

Und mit diesem nicht unpassenden geologischen Vergleich wollen wir diese Besprechung der transcendentalen Deduktion in der 1. Aufl. beschliessen. In der That sind es verschiedene Schichten, die wir unterschieden haben, verschieden nach der Struktur und daher auch nach der Zeit; einige vielleicht plötzlichen Eruptionen ihr Dasein verdankend, andere jedenfalls langsame Niederschläge an-

[1]) Eine schwere Inkonvenienz ist noch folgendes: die Synthesis der Apprehension erfolgt in der inneren Anschauung, die Synthesis der Reproduktion erfolgt in der Einbildung. Aber in welchem Vermögen erfolgt dann die Synthesis der Rekognition? „Im Begriffe“ stört den *parallelismus membrorum*, denn „Begriff“ ist ja doch kein Vermögen; es müsste heissen: „im Bewusstsein“, nämlich die empirische im empirischen Bewusstsein, die transcendentale im transcendentalen Bewusstsein. Aber das war wieder nicht möglich, weil die Rekognition überhaupt mit der transcendentalen Apperzeption nichts mehr zu thun hat.

[2]) Mit Vergnügen habe ich eine ähnliche Auffassung bei B. Erdmann wiedergefunden; vgl. seine oben S. 25 [3] angeführten Worte: „Die Diskussion der Beziehung der Vorstellungen auf ihren Gegenstand tritt trotz aller sachlichen Zusammengehörigkeit mit dem letzten Gliede [eben mit der „Synthesis der Rekognition“] formell ganz unmotiviert in den Gang des Beweises ein“.

dauernder Gedankenarbeit. Aber die Schichten liegen nicht aufeinander entsprechend ihrer chronologischen Reihenfolge: sie sind „verworfen", durcheinandergeworfen und teilweise sich durchkreuzend. Aber wenn es dem Geologen gelingt, solche Schichten mit annähernder Sicherheit zu unterscheiden und deren genetische Folge zu bestimmen, warum sollte nicht auch hier ein ähnlicher Versuch — wenn auch nur als Hypothese — erlaubt sein? Ob er gelungen ist, kann vom Leser nur entschieden werden, wenn er sich dazu entschliesst, die einzelnen von uns unterschiedenen Abschnitte in der von uns angenommenen chronologischen Reihenfolge auch thatsächlich einmal selbst durchzuarbeiten.

I. Schicht des transcendentalen Gegenstandes — noch ohne die Kategorien —.

II, 3 β. Der einheitliche „Gegenstand" der sinnlichen Vorstellungen ist erst durch die Subjektseinheit hervorgebracht, deren Gegenbild er ist, aber noch ohne Mitwirkung der Kategorien.

Übergang: I, § 13. Das Problem der Kategorien d. h. der intellektuellen Vorstellungen.

II. Schicht der Kategorien — noch ohne die produktive Einbildungskraft —.

I, § 14 (ohne den Schluss); II, Einl. α; II, 4. Die Kategorien sind jetzt als die Bedingungen der Gegenständlichkeit und damit der Erfahrung erkannt, aber noch ohne das Eingreifen der Einbildungskraft.

III. Schicht der produktiven Einbildungskraft — noch ohne die dreifache Synthesis —.

III, β; III, α; I, Schluss; III, δ; S.; III, γ; III, Einl. Die produktive Einbildungskraft wird jetzt erkannt als notwendiges Mittelglied, um das Mannigfaltige durch die kategoriale Synthesis zu Gegenständen vorbewusst zu verknüpfen, woraufhin erst die empirische Apprehension und empirische Reproduktion (nebst Rekognition) eine bewusst-empirische Erfassung jener transcendental-

vorbewusst verbundenen Erscheinungsgegenstände zu stande bringen.

Übergang: L § 10.

IV. Schicht der dreifachen Synthesis.

II, 1—3 α nebst II, Einl. β. Der bewusst-empirischen Apprehension und Reproduktion (und Rekognition) gehen jetzt parallele vorbewusst-transcendentale Funktionen derselben Art vorher, welche sich auch schon bei der Vereinheitlichung des apriorischen Mannigfaltigen in Raum und Zeit zu den objektiven Einheiten der Raum- und Zeitanschauung wirksam erweisen.

III. Bestätigung der chronologischen Rekonstruktion durch den handschriftlichen Nachlass Kants.

Vorbemerkung.

Aussere und innere Entstehung der Kr. d. r. V.

Die Entstehung der Kr. d. r. V. und ihrer einzelnen Teile, sowohl die äussere als die innere, lag früher fast ganz im Dunkel. Man war einzig und allein auf die wenigen brieflichen Äusserungen Kants (und einige wenige Briefstellen Hamanns) angewiesen, welche gedruckt vorlagen. Was die äussere Entstehung des Werkes anbelangt, so ist auf Grund jener brieflichen Quellen über die Zeit und Art der Abfassung des definitiven Manuskripts eine Kontroverse entstanden. Es handelt sich dabei besonders um jene bekannte Stelle im Brief an Mendelssohn vom 18. Aug. 1783: „das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraume von wenigstens 12 Jahren habe ich innerhalb 4—5 Monaten, gleichsam im Fluge, zwar mit der grössten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiss auf den Vortrag ... zu Stand gebracht“. Diese Briefstelle (schon 1842 durch Rosenkranz in seiner Ausgabe veröffentlicht), zusammengehalten mit Kants Äusserungen über die allmähliche Entstehung seines Werkes in andern Briefen, besonders an Herz, musste die Frage nahelegen, wie man sich die Entstehung des umfangreichen Manuskripts in den 4—5 Monaten zu denken habe, ob als eine vollständige neue Niederschrift in einem Zuge (so die allgemeine Annahme, so auch B. Erdmann), oder als Zusammenstellung älterer Manuskripte (so Windelband). Im ersteren

Falle muss man annehmen, dass Widersprüche der Darstellung bei Kant (falls man solche überhaupt zugiebt) einen inneren Zwiespalt des Darstellers selbst verraten. Im zweiten Falle konnte man sagen, dass solche Wiedersprüche sich dadurch erklären, dass Kant zeitlich verschiedene und sachlich nicht ganz harmonierende Darstellungen in sein Werk hineingearbeitet habe.

Den Stand dieser Kontroverse im Jahre 1881 habe ich im I. Bande meines Kantkommentars S. 138—140, 150—157 ausführlich dargestellt, worauf ich hier verweisen muss. Ich habe daselbst (bes. S. 139) die Entscheidung jener Streitfrage bis zur Vollendung meines Kommentars verschoben, war aber schon damals der Ansicht, dass jene beiden Fälle zutreffen: einen Teil der Kr. d. r. V. halte ich für eine neue Niederschrift in jenen 4—5 Monaten, einen andern Teil (insbesondere einen grossen Teil der transcendentalen Deduktion A) hielt ich für zusammengestellt aus älteren Papieren. Im übrigen machte ich plausibel, dass jene von Kant erwähnten „4—5 Monate" in den Sommer 1780 fallen: innerhalb dieses Sommersemesters hat Kant unter direkter Herübernahme älterer Manuskripte das Werk derart abgefasst, dass er nur einzelne Teile desselben bei dieser Zusammenstellung ganz neu ausgearbeitet hat, sonst aber ältere „Entwürfe" zusammenstellte, insbesondere benutzte er dazu den „ersten Entwurf" aus dem Jahre 1777; dann erst liess Kant das Ganze abschreiben.

Die Streitfrage gewann ein neues Interesse durch die Bekanntwerdung des Briefes Kants an Garve vom 7. Aug. 1783. Diesen Brief publizierte, 100 Jahre nach seiner Entstehung, Dr. Albert Stern in seiner Schrift: Über die Beziehungen Christian Garves zu Kant u. s. w. (Leipzig, Denicke 1884, S. 33 bis 40). In diesem Briefe findet sich u. a. folgende Stelle: „Der Vortrag der Materien, die ich mehr als 12 Jahre hinter einander sorgfältig durchgedacht hatte, ist nicht der allgemeinen Fasslichkeit genugsam angemessen ... worden, da ich ... ihn in etwa 4—5 Monaten zu stande brachte ...". Kant hat diese bedeutsame Äusserung also zweimal hinter einander innerhalb 12 Tagen gemacht; dadurch gewann sie naturgemäss sehr an Gewicht und trat wiederum aufs neue in den Vordergrund. Das Jahr 1889 brachte zwei darauf bezügliche Publikationen. In der Altpr. Monatsschr. (hrsg. von R. Reicke) Bd. XXVI, Heft 1 u. 2 veröffentlichte E. Arnold im Jahre 1889 eine grosse Untersuchung über „Die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Kr. d. r. V." (wiederabgedruckt in desselben „Kritischen Excursen im Gebiet der Kantforschung", Königsberg i. Pr., F. Beyer 1894. S. 99—189). Unter eingehender Bezugnahme auf meine oben erwähnten Äusserungen stellte er eine neue ziemlich komplizierte

Theorie über die äussere Entstehung der Kr. d. r. V. auf: Kant habe im Sommer 1779 („innerhalb 4—5 Monaten") den „ersten Entwurf" der Kr. d. r. V. zu stande gebracht; Umarbeitung und Reinschrift des Manuskripts fallen ausserhalb des Rahmens jener „4—5 Monate" und seien Herbst 1779 bis November 1780 erfolgt. Eine direkte Einverleibung älterer Papiere will A. nicht zugeben, das ganze Werk ist ihm vielmehr aus Einem Guss. Die ganze Theorie ist ziemlich willkürlich ausgedacht und verdient nicht die Zustimmung, welche ihr im Archiv f. Gesch. d. Philos. IV, 730 zu teil geworden ist, sondern die Zurückweisung, welche ihr Adickes in seinen „Kant-Studien" (1895) S. 167 ff. hat zu teil werden lassen.

Dasselbe Jahr 1889 brachte sodann die neue Ausgabe der Kr. d. r. V. von Adickes (Berlin, Mayer & Müller). Auch Adickes hat eine ziemlich komplizierte Theorie aufgestellt. Auch nach Adickes fallen jene „4—5 Monate" in den Sommer 1780: in dieser kurzen Zeit habe Kant zuerst einen „ersten Entwurf", oder kurzen Abriss, wie Adickes es immer nennt, ausgearbeitet, und diesen dann teils durch ältere Papiere, teils durch neue Zusätze erweitert. Auf die Einschiebung älterer Papiere, welche er als solche im einzelnen herauslösen zu können glaubt, legt Adickes dabei grossen Wert.

Die Hypothese von Adickes ist sehr scharfsinnig ausgeführt, unterliegt aber im einzelnen gewichtigen Bedenken, welche ich im Archiv f. Gesch. d. Philos. IV, 723 ff. entwickelt habe: Adickes presst in jene „4—5 Monate" zuviel zusammen; insbesondere der „erste Entwurf" stammt jedenfalls aus früherer Zeit (wohl aus 1777). Aber im Hauptpunkte, auf welchen es hier in diesem Zusammenhange ankommt, bin ich mit Adickes einverstanden: die ausgedehnte Herübernahme älterer Papiere in den Text und die oft schlecht vermittelte Zusammenstellung zeitlich und sachlich verschiedener Papiere durch Kant. Besonders eingehend suchte Adickes dies in Bezug auf die transc. Deduktion A durchzuführen, worüber wir schon oben S. 25 ff. berichtet haben.

Während dieser Untersuchungen und Kontroversen über die äussere Entstehung der Kr. d. r. V. war das damit zusammenhängende, aber natürlich viel wichtigere und interessantere Problem der inneren Entstehung der Kr. d. r. V. in ein neues Stadium getreten. Auch hier lag schon seit langem (ebenfalls seit 1842) eine überaus wichtige briefliche Äusserung Kants vor: der bekannte Brief an Herz vom 21. Febr. 1772, in welchem Kant seinem Schüler Herz Einblick gewährt in die sachlichen Schwierigkeiten, in welchen er sich in jener Zeit befand; das Grundproblem der transc. Analytik, resp. der transc. Deduktion: die Giltigkeit der Verstandesbegriffe für die empirischen Gegenstände — wird in jenem Briefe gestellt, aber das erlösende Lösungswort ist

noch nicht gefunden: jene Verstandesbegriffe machen eben erst die empirischen Dinge möglich. Jener Brief aus dem Febr. 1772 wurde denn daher in allen Erörterungen über die innere Entstehung der Kr.d.r.V. eingehend berücksichtigt; besonders Paulsen und B. Erdmann gingen auf denselben näher ein. Aber die Zeit vom Febr. 1772 bis zum Jahre 1781 war noch in völliges Dunkel gehüllt, das nur durch mehr oder minder gewagte Hypothesen künstlich erhellt werden konnte.

Hier brachten nun auch die 80er Jahre ganz neues Material. Mit dem Jahre 1882 begann B. Erdmann die Publikation der „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie" (Leipzig, Reisland), welche er in dem Handexemplar von Baumgartens Metaphysik gefunden hatte. Der erste Band brachte die „Reflexionen Kants zur Anthropologie" (1882), in denen sich aber auch Reflexionen finden, welche zur Kantischen Erkenntnispsychologie gehören: der zweite Band brachte die viel wichtigeren „Reflexionen Kants zur Kr. d. r. V." (1884), in denen man das allmähliche Wachsen der Kr. d. r. V. sozusagen mit den Augen verfolgen kann. Während der erste Band 708 Reflexionen Kants brachte, giebt der zweite deren nicht weniger als 1779 Nummern. Auf die ausserordentliche Wichtigkeit dieser Publikation für das Verständnis der inneren Entstehung der Kr. d. r. V. und insbesondere der transc. Deduktion A habe ich damals schon hingewiesen in der Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. VII (1883) 208 ff. und insbesondere XI (1887) 204 ff. (bes. S. 209 f.). Das Jahr 1887 brachte eine wichtige Frucht jener Erdmannschen Publikationen, das Buch von Adickes; „Kants Systematik als systembildender Faktor" (Berlin, Mayer & Müller); hier wurde gezeigt, wie in jenen Reflexionen das allmählige Werden und Wachsen insbesondere der Kategorienlehre zu verfolgen ist. Auf die allmähliche Entstehung der transc. Deduktion konnte Adickes in diesem Zusammenhang nicht eingehen, wies aber darauf hin (S. 47).

Eine neue, äusserst wertvolle Gabe brachten nun die Jahre 1887 und 1888, in denen R. Reicke in seiner Altpr. Monatsschr. (XXIV u. XXV) „Lose Blätter aus Kants Nachlass" veröffentlichte, die nachher 1889 zu einem I. Heft vereinigt wurden (Königsberg i. Pr., F. Beyer). Diese „Losen Blätter" unterscheiden sich von den durch B. Erdmann veröffentlichten „Reflexionen" dadurch äusserlich sehr wesentlich, dass sie meist grösseren Umfang haben, dass sie also ausführlichere und zusammenhängende Gedankengänge haben. Da nun viele derselben (teils nachweisbar, teils vermutlich) gerade aus den Jahren 1770—1780 stammen, so sind sie gerade für die Beurteilung der inneren Entstehung der Kr. d. r. V. von entscheidender Bedeutung. Auf die Tragweite der „Losen Blätter" in diesem Sinne habe ich sogleich

noch im Jahre 1889 hingewiesen, in Falckenbergs Zeitschr. f. Philos. Bd. 96 ff., S. 1—27. Ich habe daselbst die einzelnen losen Blätter, welche bei Reicke selbst ganz zerstreut sind, nach ihrer sachlichen und zeitlichen Verwandtschaft zusammengestellt, und insbesondere (S. 13 ff.) auf die neue Beleuchtung aufmerksam gemacht, welche auf die transc. Deduktion A und ihre Entstehung fällt; ich zeigte, welche Schlüsse — teilweise sehr sicherer Art — auf die Art und Zeit der Niederschrift der transc. Deduktion aus den „Losen Blättern" zu gewinnen sind. Auch Arnoldt nahm in der oben S. 75 erwähnten Publikation auf das neue Material Rücksicht, freilich in seiner schon oben gerügten willkürlichen Weise.

Eine neue Förderung fanden diese Forschungen sodann 1895[1]) durch E. Adickes, welcher in seiner Schrift „Kant-Studien" (Kiel, Lipsius & Tischer) das Thema wieder aufnahm in seiner Abhandlung: „Über die Abfassungszeit der Kr. d. r. V." (S. 165—185). Adickes unterwarf die Arnoldtsche Theorie der äusseren Entstehung der Kr. d. r. V. daselbst einer scharfen, aber gerechten Kritik; und besprach nun auch eines der „Losen Blätter" (B 12), auf dessen Wichtigkeit für die Beurteilung der Zeit und Art der Entstehung der transc. Deduktion A ich schon selbst auch a. a. O. hingewiesen hatte, noch näher. Die Resultate dieser Untersuchung kommen unten zur Sprache. Im Jahre 1896 führte Adickes diese Untersuchungen weiter in den von mir herausgegebenen „Kantstudien" I, S. 232—263 und sprach dabei S. 244 ff. näher über die Entstehung der transc. Deduktion. Die Abhandlung von Adickes unter dem Titel: „Lose Blätter aus Kants Nachlass" enthält eine eingehende Besprechung der Reicke'schen Publikation, von der unterdessen ein 2. Heft erschienen war (1895, aber vorher veröffentlicht in der Altpr. Monatsschr. 1891—1894). Die „Losen Blätter" dieses 2. Heftes beziehen sich fast durchaus auf Moral und Rechtslehre, auch auf Religionsphilosophie, enthalten aber doch in der Nummer E 67 ein Fragment, das speziell für die Entstehung der transc. Deduktion von Wichtigkeit ist.

Bekanntlich werden alle diese „Losen Blätter" und „Reflexionen Kants" nebst seinem übrigen handschriftlichen Nachlass in der neuen Akademieausgabe aufs neue veröffentlicht werden. Die Redaktion dieser Abteilung hat E. Adickes übernommen.

---

[1]) Unterdessen waren auch (1894) die äusserst interessanten „Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern" von M. Heinze herausgegeben worden (Leipzig, Hirzel, = XV. Bd. d. Abh. d. Ak. d. Wiss.). Daselbst sind S. 522 ff. Mitteilungen gemacht über die Transc. Deduktion ums Jahr 1775, die jedoch unser Thema nicht berühren.

Gewiss wird diese Publikation neues Material oder wenigstens neue Gesichtspunkte in Bezug auf seine Datierung bringen. Gleichwohl kann ich es jetzt schon wagen, in einem vorläufigen Versuch die Frage aufzuwerfen, ob und inwiefern meine aus der Analyse des Textes der Kr. d. r. V. allein gewonnene Auffassung der Komposition der transc. Deduktion A durch das bisher bekannte Material bestätigt wird? Hierbei ist aber meine Absicht nicht etwa, eine allgemeine Entwickelungsgeschichte der transc. Deduktion überhaupt[1]) zu geben: ich will nicht alle Stufen und Schritte zählen, welche Kant wahrscheinlich hat machen müssen, um zu der jetzt vorliegenden transc. Deduktion A zu gelangen. Meine Absicht ist vielmehr nur die, zu untersuchen, ob diejenigen Schichten, welche die kritische Analyse des vorliegenden Textes der Kr. d. r. V. innerhalb der Deduktion A unterscheiden musste, auch durch das handschriftliche Material bestätigt werden. Andere Schichten, welche vorher oder dazwischen liegen mögen, welche aber im Text der Kr. d. r. V. in der 1. Aufl. nicht vertreten sind, kommen somit für die folgende Untersuchung höchstens subsidiär in Betracht.

1. Die „Reflexionen zur Anthropologie“ (1882). Hier finden sich Reflexionen zur Erkenntnispsychologie zusammengestellt, aus denen aber nur spärliches Licht auf die Entstehung der transc. Deduktion fällt. Die meisten derselben scheinen sehr alt zu sein. Überall stehen sich (noch ganz im Sinne der Dissertation von 1770, der sie sehr nahe stehen) Sinnlichkeit = Affektibilität, Passibilität und Verstand = Intellektualität, Spontaneität gegenüber (vgl. Nr. 24—39, besonders Nr. 30—35). Sowohl über die Sinnlichkeit als über den Verstand werden nun bemerkenswerte Äusserungen gemacht, welche für uns von Wert sind.

Zur Sinnlichkeit resp. zur „sinnlichen Vorstellungskraft“ wird auch die Einbildungskraft gerechnet, ziemlich nach dem Schema der Wolfischen Psychologie (Nr. 117, auch Nr. 64). Kant hat schon die Einsicht, dass die Einbildungskraft eine bedeutsame Rolle spielt bei der Entstehung der Wahrnehmung; dahin gehört schon Nr. 65: „Das Gesetz der Sinne ist, dass wir nichts in den Sinnen haben, als

[1]) Ansätze zu einer solchen giebt B. Erdmann in einigen Anmerkungen zu seiner Ausgabe der Reflexionen II, S. 259. 261. 262—63. 269. 270—72. 275. Vgl. auch seine Einleitung daselbst pag. L ff.

Empfindung, die successive Synthesis derselben in der Überschauung und die Zusammennehmung des Mannigfaltigen derselben in einem Bilde im Raume oder der Zeit. Das übrige gehört dem Verstande an". In den Fragmenten Nr. 140—145 erhalten wir Andeutungen darüber, wie die Einbildungskraft das Mannigfaltige der Empfindung zum „Bild" vereinigt. Es ist allerdings, näher besehen, nicht die Einbildungskraft im allgemeinen, sondern eine von ihr abgetrennte „Bildungskraft", welche auch in der Anthrop. § 29 A unter folgenden Namen eingeführt wird: „sinnliches Dichtungsvermögen der Bildung", das auf die „Anschauung im Raume" sich bezieht, übrigens in der „Anthropologie" selbst in einer etwas unklaren Weise. In den „Reflexionen" wird dies Vermögen viel deutlicher erklärt: „Das Bildungsvermögen betrifft die Form der ganzen untern Erkenntnis, nämlich der Koordination, da man auf verschiedene Weise Vorstellungen zu einander fügt [nach Nr. 145 in Gegenwart des Gegenstandes]. Daraus entspringt der sinnliche Begriff oder ein Begriff der Sinne", wohl dasselbe, das oben in Nr. 65 ein „Bild" genannt wurde. Derselbe Ausdruck kehrt Nr. 290 wieder, wo das „Bild" auf Association zurückgeführt wird (im Gegensatz zum logischen „Begriff", der auf „Verknüpfung" beruht). Es ist allem nach hier nur von der empirischen Funktion der Einbildungskraft die Rede, von einer transcendentalen Rolle derselben findet sich hier noch keine Andeutung. Ebensowenig ist dies der Fall mit der „Rekognition", welche ein einziges Mal (Nr. 146) erwähnt wird, ganz im psychologischen Sinne.[1])

Besonders charakteristische Momente enthält die Lehre vom Verstande. Der Verstand wird mehrfach als dasjenige bezeichnet, wodurch erst „Gegenstände" gedacht werden; so in Nr. 41: „Die Sinnlichkeit der Vorstellungen

[1]) Einen Übergang zu der späteren Lehre von der Einbildungskraft könnte man finden in dem übrigens ziemlich unklaren Fragmente Nr. 137 (vgl. Nr. 135 und Nr. 204), wo die Einbildungskraft „objektiv bestimmend" genannt wird. Vgl. auch Nr. 170: die Einbildungskraft als „die Dienerin der anderen Kräfte, des Witzes, des Verstandes". Aber dies alles ist noch sehr unbestimmt.

ist kein Übel, sondern nur ein Mangel und Unvollständigkeit der Erkenntnis; der Verstand macht aus Erscheinungen Anschauungen der Gegenstände[1]) und aus diesen Begriffe"; so spricht auch Nr. 81 von den „Verstandesvorstellungen vom Objekt", und dahin gehört auch Nr. 104: „Alle Erkenntnis der Dinge kommt aus der Empfindung der Materie nach — der Verstand giebt nur Ideen der Reflexion". Nr. 180: „Der Verstand verknüpft, was die Sinnlichkeit verbunden hat"; vgl. Nr. 140, wo in demselben Sinne von der Verbindung verschiedener Vorstellungen „in einem Ganzen" die Rede ist. Dazu halte man nun noch die schon oben S. 80 angeführte Nr. 290, wo das „Bild" auf Association zurückgeführt wird, im Gegensatz zum logischen „Begriff", der auf „Verknüpfung" beruht. Nun aber halte man eben damit endlich Nr. 207 zusammen: „Die Tiere haben auch apprehensiones, aber nicht apperceptiones; mithin können sie ihre Vorstellungen nicht allgemein machen".

Also die Bildung allgemeiner Begriffe ist Sache der Apperzeption oder des Verstandes. Der Verstand wird nicht als reiner Verstand bezeichnet, es handelt sich also nur um den *usus logicus* des Verstandes. Von „Kategorien" ist nicht die Rede; die „Ideen der Reflexion" haben noch ganz Lockeschen Charakter; vom reinen Verstand ist hier nicht die Rede, nur vom Verstand überhaupt. Dieser mit der Apperzeption identische Verstand, der die allgemeinen Begriffe schafft, bringt dadurch auch in die Erscheinungen „Verknüpfung" hinein und macht dadurch „Gegenstände" aus ihnen: darin offenbart sich eine sehr nahe Verwandtschaft mit derjenigen Schicht, die wir als „Schicht des transcendentalen Gegenstandes" bezeichnet haben, der seine Entstehung der Apperzeption verdankt noch ohne Mithilfe der Kategorien. Von transcendentaler Apperzeption ist hier aber noch nicht die Rede, und so scheinen diese Fragmente einer Vorstufe anzugehören, auf welcher jene erste Schicht sich erst späterhin aufgebaut hat, und aus welcher auch

[1]) Von mir gesperrt. Man muss „Gegenstände" premieren, nicht „Anschauungen", wie das B. Erdmann daselbst thut.

jene eigentümliche altertümliche Lehre stammt, dass die gewöhnlichen Allgemeinbegriffe einerseits der Apperzeption ihre Entstehung verdanken und andererseits zur Entstehung der „Gegenstände" der Erscheinungen als vermittelnde Faktoren beitragen.

2. Die „Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft" (1884). Dieser starke Band mit seinen 1779 kürzeren oder grösseren Fragmenten bietet ein reiches Material zur transc. Deduktion; Nr. 921—1000 sind derselben vom Herausgeber zugeordnet worden. Gleichwohl sind doch verhältnismässig nur wenige Fragmente derart beschaffen, dass sie sich in eine der Schichten einreihen lassen, welche sich in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. finden. Für uns handelt es sich ja hier nur um diese Schichten der transc. Deduktion A, nicht um Reflexionen, welche überhaupt in den Gedankenkreis der transc. Deduktion gehören und andere Vorbereitungen und Modifikationen derselben enthalten.

Kurz vor die erste der von uns angenommenen vier Schichten fällt das grosse Fragment Nr. 925, in welchem das grosse Problem des Briefes an Herz vom 21. Febr. 1772 in ganz ähnlicher Weise entwickelt wird: „Es ist die Frage, wie wir Dinge völlig a priori ... uns vorstellen können ..., dass eine Vorstellung, welche selbst eine Wirkung des Objekts ist, ihm korrespondiere, ist wohl zu begreifen. Dass aber etwas, was bloss eine Geburt meines Gehirns ist, sich auf ein Objekt als Vorstellung beziehe, ist nicht so klar ..." (Man vgl. auch Nr. 964 u. 965). Das grosse Problem ist hier mit derselben Schärfe gestellt, wie in dem Briefe an Herz von 1772.

In die Zeit der I. Schicht mögen diejenigen Reflexionen fallen, welche B. Erdmann unter Nr. 946—952 zusammengestellt hat. Zwar geben sie nicht den Grundgedanken, dass die Vorstellung des Objekts nur ein Gegenbild der Subjektseinheit, der Einheit des Ich selbst sei, wohl aber einen damit verwandten Gedanken: dass die Vorstellung des Objekts von uns „durch Freiheit" „gemacht" sei, dass

in der objektivierenden Handlung der Vernunft sich deren Freiheit bethätige; dadurch bekomme das Gegebene „ein Verhältnis zum Verstande", bekomme einen Begriff, eine Regel u. s. w. „Die Vorstellung von unserer freien Selbstthätigkeit ist eine solche, da wir nicht afficiert werden, folglich ist nicht Erscheinung, sondern Apperzeption." Von den Kategorien ist hier noch nicht die Rede; es handelt sich ähnlich wie in der ersten Schicht der transc. Deduktion A nur um die Aktivität des Verstandes, der durch diese Spontaneität den Empfindungen ein „Objekt" schafft.

Fast alle übrigen Reflexionen daselbst stammen aus der Zeit der II. Schicht; sie bieten im einzelnen sehr viel Dunkles und Rätselhaftes. So ist dies sogleich der Fall mit Nr. 935. Es heisst daselbst allerdings sehr deutlich: „Die Eindrücke sind noch nicht Vorstellungen, denn diese müssen auf etwas anderes bezogen werden, welches eine Handlung ist. Nun ist die Reaktion des Gemüts eine Handlung, welche sich auf den Eindruck bezieht und, wenn sie allgemein genommen wird, nach ihren besonderen Arten Kategorien heissen". Also die einzelnen Kategorien, als die Funktionen des Verstandes, sind jetzt als dasjenige erkannt, was in jedem einzelnen Falle einem passiven Eindruck seine Beziehung auf ein Objekt verleiht. Auffallend ist aber dann, dass diese Kategorien weiterhin als „Aktus der Apprehension" bezeichnet werden. Man könnte statt dessen „Aktus der Apperzeption" erwarten. Ist hier[1]) der Text nicht verschrieben oder nicht falsch gelesen, so muss man annehmen, dass Kant über das Verhältnis der Apprehension und Apperzeption noch nicht klar war — und das findet sich allerdings auch in der Reflexion I. 117. Es heisst dann weiter: „Wenn alle Eindrücke gar verneint wären, so hätte die Apprehension kein Correlatum. Es wäre also auch keine Vorstellung". Auch hier könnte man

[1]) sowie auch in der zugehörigen Nr. 554, wo die Kategorien als „die reinen Aktus der Apprehension" bezeichnet werden. Man könnte übrigens diese Stellen auch so auslegen: Kategorien sind reine Aktus, welche bei der Apprehension beteiligt sind, nicht aber selbst von ihr auszugehen brauchen.

geneigt sein, lieber „Apperzeption“ zu lesen; denn ohne Eindrücke bleibt eben die Apperzeption = das Ich, die Subjektseinheit ohne „Correlatum“,[1]) ohne Objekt. Doch könnte auch hier dieselbe Erwägung wie oben (Anm.) den auffallenden Ausdruck „Apprehension“ rechtfertigen. Man kann darin bestärkt werden durch die Nr. 943, wo es heisst: „Die einzelne Apprehension muss durch die allgemeine bestimmt sein“. Die „allgemeine“ Apprehension wäre dann eben dasjenige, was sonst „Apperzeption“ genannt wird, und was in demselben Fragment als „Einheit des Gemüts“ wiederkehrt. Im übrigen werden die Kategorien als „Handlungen des Selbstbewusstseins“ eingeführt. Die Eindrücke werden durch Subsumtion unter die Kategorien zu einem „Etwas“ — die „Erscheinung wird zur Erfahrung“. In dieselbe Zeit gehören Nr. 944 und 945; in letzterem Fragment wird die Apprehension im engeren, gewöhnlichen Sinn genommen; sie giebt (nach 944) die Erscheinung nur unvollständig, indem sie den Grund, „das Objekt“, nicht giebt: dieses muss eben durch den Verstand erst hinzugedacht werden; dadurch erst wird ein „Ganzes“ (ähnlich Nr. 943. 945, auch 954).

Dieser zuletzt angeschlagene Gedanke, der in dieser Form in der Deduktion A nicht sich findet, wird nun in den Fragmenten Nr. 957 ff. weiter ausgeführt: am besten und deutlichsten ist die Formulierung in Nr. 959: „Es kann etwas wohl erscheinen, aber niemals komplett erscheinen, ohne dass es unter einer Regel a priori stünde, d. i. mit den anderen in Verhältnis (Konjugation), welches a priori bestimmbar ist“ u. s. w. Auch in diesen Fragmenten nimmt die Apprehension wieder eine schwankende Stellung ein: in Nr. 957 wird die Apprehension zuerst der „Conception“ (vgl. Nr. 943) gegenübergestellt, beide zusammen aber als „Intellektion“ bezeichnet. Dann spricht das Fragment von einem „Gesetze der Apprehension“; nachher aber heisst es wieder: „Grund und Folge sind nicht blosse Apprehensionen,

[1]) Ähnlich wird in der III. Schicht (III, γ) das Ich „das Correlatum aller unserer Vorstellungen“ genannt (A 123).

sondern Schlüsse oder allgemeine Handlungen des Überganges", d. h. „Thätigkeiten des Gemüts", durch welche dasselbe (nach Nr. 958) den „Übergang von einer Vorstellung zur anderen" bewirkt, dieselben also nach einer „Regel" a priori verbindet, d. h. also eben „Verstandesbegriffe", also Kategorien. In demselben Sinne heisst es nachher: „Der Begriff des Grundes ist keine Erscheinung, sondern eine Funktion des Gemüts"; in diesem Sinne wird dann der Begriff des Grundes in eine Linie mit dem Raume gestellt: beide sind „subjektiv", d. h. aus dem „Gemüt" stammend, von da aus auf die Erscheinungen übertragen und darum „auf Objekte passend". In Nr. 960 u. 961 wird die Natur und Wirksamkeit der Kategorien weiter verfolgt: „Kategorie ist die notwendige Einheit des Bewusstseins in der Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Vorstellungen, sofern sie den Begriff von einem Objekt überhaupt möglich macht". „Warum muss ich jedes Objekt als bestimmt in Ansehung nicht allein einer, sondern aller logischen Funktionen im Urteilen vorstellen? Weil dadurch nur allein objektive Einheit des Bewusstseins, d. i. allgemeingiltige Verknüpfung der Wahrnehmungen, mithin die Erfahrung als die einzige Realität der Erkenntnis möglich ist." Auch das Fernere ist daselbst sehr klar und bestimmt. Sehr scharf und charakteristisch ist noch folgender Passus in Nr. 962: „Die Verknüpfung der Dinge in der Welt können wir nur erkennen, wenn wir sie durch eine allgemeine Handlung, folglich aus einem Prinzip der inneren Potestas hervorbringen können: Substanz, Grund, Zusammensetzung".[1]) Man beachte hier den prächtigen Ausdruck: das Prinzip der inneren Potestas. Schärfer und glücklicher kann die Spontaneität des ursprünglichen Ich, die verbindende und „konjugierende" Gewalt seiner synthetischen Kraft, nicht bezeichnet werden: das Ich, das Subjekt, ist ein Herrscher, der sich die Erscheinungen unterwirft, indem er sie aus

[1]) Diese drei Relationskategorien, welche auch in Nr. 957, 961 sich finden — bilden den Kern, um den sich die übrigen erst später krystallisiert haben. Vgl. Reflexion Nr. 569 ff.

ihrer Isolierung herausreisst und kraft seiner Regeln vereinigt. Indem das Ich die Erscheinungen sich so unterwirft, erhebt es sie eben zugleich zu „Objekten", und macht sie zu Mitbürgern seines Erfahrungsreiches.

Das wesentliche Resultat dieser Untersuchung ist also, dass alle diese Fragmente in die II. Schicht gehören und zwar an den Anfang derselben, da die Kategorientafel noch nicht systematisch zur Zwölfzahl entwickelt ist. Von der III. oder gar der IV. Schicht haben wir nicht einmal mikroskopische Spuren aufzufinden vermocht. Von der transcendentalen Funktion der Einbildungskraft ist in all diesen Fragmenten auch nicht von ferne die Rede.

3. Die „Losen Blätter aus Kants Nachlass, I. Heft" (1889). Aus diesen gehören zunächst hierher die Fragmente Nr. 7, 8, 10—18 (= S. 16—26, 29—49), sowie C 3, 4, 11 (= S. 131—137, 161—162). Diese fallen im allgemeinen in dieselbe Zeit, wie die zuletzt besprochenen „Reflexionen", aber liegen wohl etwas früher, und stehen der I. Schicht noch zeitlich näher. Mit der I. Schicht teilen sie nämlich den Gedanken, dass das Objekt, der Gegenstand, den wir bei den Eindrücken = X annehmen, nichts ist als ein Spiegelbild der Subjektseinheit (vgl. oben S. 48 ff.), aber sie gehen über diesen Gedanken hinaus; denn jetzt ist die Einsicht hinzugetreten, dass diese Hinzufügung von X = Gegenstand durch das Denken sich modifiziert und determiniert nach den Umständen, indem jetzt das hinzugefügte X ein verschiedenes ist, je nach den dazu verwendeten kategorialen Funktionen, als welche auch hier nur die drei Relationskategorien auftreten, Substanz, ursachliche Folge und Gemeinschaft. Hier ist also jene Vereinigung vollzogen, von der wir oben S. 54—57 gesprochen haben als dem Übergang zwischen der I. und II. Schicht, und wir finden jene bloss aus der Analyse der transc. Deduktion A geschöpfte Annahme hier nachträglich thatsächlich bestätigt durch diese „Losen Blätter"; und diese müssen also auch der Hauptsache nach zeitlich nach dem

Abschnitt II, 3 β liegen, den wir für die I. Schicht in Anspruch nehmen.

Ganz deutlich ist jener erste Gedanke: das „Objekt" ist nur eine Wiederspiegelung der Subjektseinheit. Am besten sagt dies folgende Stelle: „das Objekt ist nichts anderes, als die subjektive Vorstellung (des Subjekts) selbst, aber allgemein gemacht, denn Ich bin das Original aller Objekte" (S. 19); und in demselben Sinne heisst es S. 20, nachdem die Objektbestimmung auf die synthetischen Funktionen zurückgeführt wurde: „das Gemüt ist sich selbst also das Urbild von einer solchen Synthesis durch das ursprüngliche und nicht abgeleitete Denken". Und S. 21 heisst es: „Ich würde etwas nicht als ausser mir vorstellen und also Erscheinung zur Erfahrung machen (objektiv), wenn sich die Vorstellungen nicht auf etwas bezögen, was meinem Ich parallel ist, dadurch ich sie von mir auf ein anderes Subjekt referiere". Dies alles deckt sich ganz genau mit den Gedanken des Abschnittes II, 3 β (vgl. oben S. 48 ff.). Aber nun findet sich eben hier der weitere Gedanke, der in II, 3 β noch nicht enthalten ist, dass jenes allgemeine „Objekt" je nach den Umständen doch noch näher bestimmt wird; so heisst es S. 21: „Meinen Vorstellungen Gegenstände zu setzen, dazu gehört immer, dass die Vorstellung nach einem allgemeinen Gesetze [d. h. nach einer der drei Hauptrelationen] determiniert sei; denn in dem allgemeingiltigen Punkte besteht eben der Gegenstand", und so heisst es auch S. 19 deutlich: „dieses Objekt kann nur nach seinen Verhältnissen vorgestellt werden"; diese Verhältnisse sind eben die drei Relationskategorien, von denen in demselben Passus einige Zeilen vorher die Rede ist. Dieselben werden auch öfters (z. B. S. 20) „die drey Exponenten" genannt: es sind „die drei Verhältnisse im Gemüt" — diese werden „in objektive Funktionen verwandelt" und „geben dadurch den Erscheinungen Realität" (S. 22).

Aber die Ausführung dieses Gedankens im einzelnen ist in den Fragmenten freilich teilweise sehr undeutlich hingeworfen; so wäre das, was z. B. im 7. Fragment (S. 17)

steht, ohne das Spätere kaum zu deuten; doch heisst es (S. 18) klar: „X bedeutet immer den Gegenstand des Begriffes a“, und dazu führt S. 17 weiter aus, dass, wenn „die subjektive Bedingung X zu allen diesen Positionen zulangen“ soll, noch eine nähere Determination durch ein bestimmtes [kategoriales] Verhältnis hinzutreten müsse. Jenes X wird nun, wenn diese nähere Bestimmung gegeben ist, sogar „gleichgiltig“ (S. 18), ja „unnütze“ (S. 30). S. 19 heisst es: „X ist also das Bestimmbare (Objekt), welches ich durch den Begriff a denke und b ist dessen Bestimmung oder Art, es zu bestimmen“. Nachher versucht Kant, freilich wieder in einer anderen Weise, die Funktionen jener drei zur Determination dienenden Relationskategorien durch Formeln mit X zu symbolisieren,[1]) so S. 23 und S. 29: „In Urteilen ist ein Verhältnis von a : b“; „a und b können auf dreifache Art vermittelst des x in Verhältnis sein, entweder $\overset{x}{\frown}_{a:b}$ oder a : x : b oder a + b = x“. So unklar und teilweise widersprechend diese fragmentarischen Entwürfe im einzelnen sind, so ist doch die oben angegebene allgemeine Tendenz derselben unverkennbar. Der Übergangscharakter von der I. zur II. Schicht ist denselben deutlich auf die Stirne geschrieben.

Im übrigen zeigen die genannten Fragmente, was die Darstellung der Erkenntnisvermögen betrifft, so ziemlich denselben Charakter, wie die oben besprochenen Reflexionen; insbesondere teilen sie mit denselben die Unklarheit bezüglich der Stellung der Apprehension.

Auch hier wird dieselbe bald als die rein passive Wahrnehmungsfähigkeit aufgefasst, bald aber wird sie in unklarer Weise mit der Apperzeption verwechselt. Das erstere ist besonders der Fall auf S. 23, wo geredet wird „von der Intellektuierung der Apprehension“ (vgl. ähnlich S. 37. 44. 47), und noch deutlicher auf S. 33, wo unterschieden wird zwischen der blossen „Funktion der Appre-

[1]) Auch in den Reflexionen II, Nr. 295. 438. 574 finden sich ähnliche Formeln.

hension der Erscheinung überhaupt" und dem viel weitergehenden „actus der Apperzeption, nämlich das Bewusstsein des Subjekts, welches apperzipiert"; dies letztere ist mit dem ersteren „notwendig verbunden, denn sonst würde die Empfindung nicht als zu mir gehörig vorgestellt werden"; und weiter S. 39: „ob das Licht Substanz sei, fliesst nicht aus der Apprehension, sondern der Exposition der Erscheinung"; letztere, welche sehr scharf von der blossen „Observation" unterschieden wird (S. 19), ist Sache der Verstandeshandlungen, wie oft betont wird;[1]) in demselben Sinn heisst es daselbst weiter: „die intellektuellen Funktionen machen also den Anfang bei der Apprehension", und „Erscheinung, deren man sich bewusst ist, ist Wahrnehmung. Jede Wahrnehmung muss unter einen Titel des Verstandes gebracht werden, weil sie sonst gar keinen Begriff giebt" u. s. w. Von diesen „Titeln des Verstandes" wird noch mehrfach geredet, so S. 40, auch 43. In demselben Sinne heisst es dann S. 40: „Unter diese Titel der Apperzeption müssen alle Erscheinungen gebracht werden", so dass also Apperzeption, die eigentlich Selbstwahrnehmung ist (vgl. S. 20), die aber nachher auch als „Einheit des denkenden Subjekts" bezeichnet wird (S. 24), schliesslich mit dem Denken = Verstand selbst identisch gesetzt wird. Die Leistung jener Apperzeption besteht dann also in der „Intellektuierung" der blossen Empfindung, resp. in ihrer „Exposition". Beide werden S. 136 ausdrücklich identifiziert: „die principia der Exposition der Phänom. sind princ: der Intellektion". In diesem Sinne heisst es S. 32: „Wenn etwas apprehendiert wird, so wird es in die Funktion der Apperzeption aufgenommen"; und S. 33: „Alles, was als ein Gegenstand der Wahrnehmung gedacht wird, steht unter einer Regel der Apperzeption. Objektiv wird die Erscheinung gemacht dadurch, dass sie als enthalten unter einer Regel der Selbwahrnehmung gebracht wird". In demselben Sinne

[1]) Statt „Exposition" (vgl. auf S. 154) steht auch gelegentlich „Disposition"; so heisst es S. 35: „dass in der Seele ein Prinzipium der Disposition, so gut wie der Affektion liege". Vgl. auch S. 34.

spricht S. 20 von den „drei Funktionen der Apperzeption", und von diesen „momentis der Apperzeption" wird daselbst auch als von „actibus des Denkens" gesprochen; ebenso spricht S. 46 von den „allgemeinen Handlungen des Verstandes", welche „in der Sinnlichkeit bestimmend" sind; und diese heissen auf S. 16 „innere Handlungen des Gemüts", welche S. 19 auch als „syntheses" (im Plural) bezeichnet werden. Auf S. 35 treten dieselben auch als „Verhältnisse der Apperzeption" auf.

Aber an andern Stellen tritt nun in ganz auffallender Weise dafür die Apprehension ein; man möchte zunächst an einen Schreib- oder Lesefehler denken, wenn die Vertauschung nicht gar so oft aufträte. So treten auf S. 33 u. 34 an die Stelle der Titel und Regel der Apperzeption „die ursprünglichen Verhältnisse der Apprehension"; auf S. 34 treten „Titel der Apprehension" auf, S. 36 „Gesetze" und „Bedingungen derselben", und S. 35 wird auch sogar von der „Einheit der Apprehension" [1]) gesprochen. Überall würde man hier lieber Apperzeption lesen. Andere Stellen sind sehr unbestimmt und vag, so S. 17. 25. 26. 30. 38. 43. Vielleicht liegt die Aufhellung dieses rätselhaften Schwankens auf S. 24, wo Apprehension gleichgesetzt wird der Auffassung des Gegenstandes = des Objekts, und Apperzeption der Auffassung des Selbst = des Subjekts. (Vgl. auch Kants Reflexionen I, 117). Danach wäre Apperzeption ursprünglich nur gewesen = Selbstwahrnehmung und Apprehension = Objektwahrnehmung, und dann stehen eben alle objektiven Wahrnehmungen unter den Gesetzen der Apprehension, zu denen dann aber auch gewisse intellektuelle Funktionen gehören. Erst allmählich trat die Einsicht ein, dass diese intellektuellen Funktionen ausschliesslich Sache

[1]) „Die Einheit der Apprehension ist mit der Einheit der Anschauung, Raum und Zeit notwendig verbunden, denn ohne diese würde die letztere keine Realvorstellung geben." S. 35 auf 36. Sollte dies ein Vorspiel sein zu der späteren Synthesis der (reinen) Apprehension (IV. Schicht) „ohne welche wir weder die Vorstellungen des Raumes noch der Zeit a priori haben können?" Vgl. ähnliche Vorspiele unten S. 94. 95. Vgl. oben S. 61 Anm. und S. 63 Anm. 2.

des denkenden und in diesem Denken sich selbst erfassenden Ich sind, damit wird die Apperzeption selbst zur Bedingung der objektiven Erfahrung, und die Apprehension, welche ursprünglich mehr war, wird wieder zur blossen Empfindungsfähigkeit herabgesetzt. Beide Auffassungen gehen aber jedenfalls gleichzeitig unklar durcheinander.

Aber in all diesen abweichenden Darstellungen kehrt doch eins immer wieder, etwas Negatives, die Abwesenheit der Einbildungskraft. Diese war damals noch nicht als transcendentale Handlung erkannt, ist also erst später als solche in den Gesichtskreis des Philosophen getreten. Demnach gehören auch alle diese Fragmente ausschliesslich der II. Schicht. Von der III. oder gar IV. Schicht ist auch hier nicht die geringste Spur.

Einen gänzlich anderen Charater zeigt dagegen das Fragment B 12 (S. 113—116). Hier zum ersten Male tritt im Gegensatz gegen alle bisherigen Fragmente, in denen uns der Gegensatz von Sinnlichkeit = Passivität und Verstand = Intellekt sich geltend machte, die transcendentale Einbildungskraft als drittes ein, und zwar im wesentlichen ganz wie in denjenigen Partien der transc. Deduktion A, welche wir der III. Schicht zugewiesen haben. Es werden zwei Unterschiede gemacht: unterschieden wird sehr genau zuerst einmal der empirische und der transcendentale Gebrauch der Einbildungskraft: jener dient der Synthesis der Apprehension, dieser dient der synthetischen Einheit der Apperzeption: „die transc. Synthesis der Einbildungskraft liegt allen unseren Verstandesbegriffen zu Grunde". „Die reine Synthesis der Einbildungskraft ist der Grund der Möglichkeit der empirischen in der Apprehension. also auch der Wahrnehmung. Sie ist a priori möglich und bringt nichts als Gestalten hervor. Die transc. Synthesis der Einbildungskraft geht bloss auf die Einheit der Apperzeption in der Synthesis des Mannigfaltigen überhaupt durch die Einbildungskraft. Dadurch wird ein Begriff vom Gegenstande überhaupt gedacht nach den verschiedenen Arten der transcendentalen Synthesis. Die Synthesis geschieht in der Zeit." Dies wird im folgenden noch weiter ausgeführt, sehr

klar und deutlich und ganz in derselben Weise, wie in den entsprechenden Partien der transc. Deduktion A. Wir segeln hier ganz im Fahrwasser der dritten Schicht.

Mit den Ausführungen derselben Schicht stimmt auch der zweite Unterschied, welcher gemacht wird: zwischen reproduktiver und produktiver Einbildungskraft. Es hat zuerst (S. 114 oben und auch noch nachher in der Mitte derselben Seite) den Anschein, als sollte die reproduktive Einbildungskraft mit der empirisch-analytischen, die produktive mit der transcendental-synthetischen identifiziert werden. Nachher aber wird — und dies Schwanken findet sich auch in der Kr. d. r. V. selbst — ausgeführt, dass die empirische Einbildungskraft sowohl in reproduktiver als in produktiver Thätigkeit sich zeigt, die transcendentale aber nur in produktiver. Auf jeden Fall wird die reproduktive Funktion ausschliesslich der empirischen Einbildungskraft zugeschrieben. Dies aber ist, wie wir sahen, das Charakteristicum der III. Schicht im Gegensatz zur IV. Das Fragment unterscheidet sich also ebenso scharf von der IV. als von der II. Schicht (wie wir oben sahen) — seine Stellung ist somit ganz genau bestimmt: es gehört der III. Schicht an. Ja, seine Stellung lässt sich noch genauer bestimmen: es ist eine Art Konzept zu dem Passus, den wir als III α bezeichnet haben. Wie es z. B. in diesem heisst (Kr. d. r. V. A 118): „die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand“ — so heisst es im Fragment B 12: „Die Einheit der Apperzeption im Verhältnis auf das Vermögen der Einbildungskraft ist der Verstand“. Auch mit III δ finden nahe Berührungen statt,[1]) insbesondere aber mit dem Anfang der „Summarischen Vorstellung“ u. s. w., welche hier

[1]) Die beiden dazwischenliegenden Abschnitte III β und III γ (von Adickes als V. Deduktion zusammengefasst) haben einige charakteristische Unterschiede, doch würde ich die Differenz nicht soweit spannen, wie dies Adickes in seinen „Kant-Studien“ S. 181 thut. Nach den oben gegebenen Ausführungen liegt der Passus III β früher, der Passus III γ später als III α und III δ. Damit stimmt auch Adickes insofern überein, als er in V ältere und jüngere Bestandteile unterscheidet.

in unserem Fragment als „Summarischer Begriff“ u. s. w. auftritt.

Schon in meiner Besprechung der Losen Blätter I (in Falckenbergs Zeitschrift 1889) habe ich auf die Wichtigkeit dieses Fragmentes B 12 hingewiesen und auf den besonders wichtigen Umstand, dass dasselbe datiert ist:[1]) es befindet sich auf der leeren Rückseite eines Briefes an Kant vom 20. Jan. 1780: also fällt es keinenfalls früher: „demnach scheint Kant, während die transc. Ästhetik wohl schon länger niedergeschrieben war, jedenfalls 1780 noch an der Deduktion gearbeitet zu haben, und es mag wohl sein, dass er mit Hilfe der aufgestapelten Papiere dann den grösseren Teil der Kr. d. r. V. im Zusammenhange doch erst im Sommer und Herbst 1780 niedergeschrieben hat; ich kann somit diese Fragmente [auch C 8], deren Datierung absolut sicher ist, als eine willkommene Bestätigung (Kommentar I, 139) betrachten, dass die Niederschrift der Kritik erst in den Monaten April bis September 1780 stattgefunden hat“.

Was aber nun noch interessanter ist, das ist, dass um die Zeit des Jan. 1780, als das Fragment niedergeschrieben wurde,[2]) die charakteristischen Gesichtspunkte der

---

[1]) Die Wichtigkeit des Fragmentes in diesem Sinne erkannte damals auch E. Arnoldt, Altpr. Monatsschrift 1889, H. 1 u. 2, S. 142 (= Kritische Exkurse S. 184), er konnte aber das durch dasselbe neu bekannt gewordene chronologische Datum (Jan. 1780) mit seiner oben erwähnten Theorie der Entstehung der Kr. d. r. V. im Jahre 1779 nur in gezwungenen Zusammenhang bringen. Vgl. Adickes, Kant-Studien, S. 182 ff.

[2]) Auch Adickes hat auf die chronologische Wichtigkeit des Fragmentes energisch hingewiesen. Er widmet dem Fragment S. 173 bis 185 seiner „Kant-Studien“ (1895). Er stellt das Fragment B 12 in dieselbe Linie mit den Teilen der Deduktion, welche er als IV. und VI. Deduktion bezeichnet, und welche sich im wesentlichen decken mit den Teilen, die wir III α und III δ nennen. Er hat auch ganz richtig gesehen, dass in dem Fragment keine Rede ist von jener dreifachen Synthesis der Apprehension, Reproduktion und Rekognition, die sich findet in II, 1—3 (bei Adickes = I. Deduktion). Über das zeitliche Verhältnis der beiden Darstellungen findet sich aber bei Adickes keine entschiedene Äusserung; allerdings sagt er (ib. 183): die dem Fragment B 12 entsprechende IV. (und VI.) Deduktion sei „die ursprüngliche

IV. Schicht noch nicht ausgebildet waren. Diese sind also erst nachher bei der definitiven Redaktion der Kr. d. r. V. hinzugekommen. Wir haben also in dem Fragment B 12 auch eine höchst willkommene Bestätigung unserer durch Analyse der transc. Deduktion gewonnenen Ansicht, dass eben die IV. Schicht die zeitlich späteste, die jüngste ist. Zwei ganz leise Ansätze zu derselben finden wir nun auch schon im Fragment B 12. Es heisst (S. 114): „Die produktive Einbildungskraft ist 1. empirisch in der Apprehension; 2. rein aber sinnlich in Ansehung eines Gegenstandes der reinen sinnlichen Anschauung; 3. transcendental in Ansehung eines Gegenstandes überhaupt". Die zweite Funktion wird in dem Fragment nicht weiter berührt, eben sie gerade ist eines der charakteristischen Merkmale der IV. Schicht: der Gedanke, dass die Ausgestaltung der reinen sinnlichen Anschauung (auch noch ganz ohne hinzu- resp. hineinkommendes empirisches Mannigfaltiges) auch einer reinen Einbildungskraft bedürfe, welche in der Kr. d. r. V. selbst unbedenklich auch als transcendentale bezeichnet wird, was hier noch abgelehnt wird.

Weiter heisst es S. 115: „In dieser [der Apperzeption] können [die Erscheinungen] nur angetroffen werden vermittelst der Synthesis der Apprehension d. i. der Einbildungskraft; diese aber muss mit der absoluten Einheit der Apperzeption stimmen, also sind alle Erscheinungen nur soweit Elemente einer möglichen Erkenntnis, als sie unter der transcendentalen Einheit der Synthesis der Einbildungskraft

---

Deduktion", welche in dem von ihm angenommenen „Kurzen Abriss" enthalten gewesen sei; diese Darstellung sei erst nachher erweitert worden, aber nun weiss man nicht recht, rechnet er die Darstellung der dreifachen Synthesis zu den „früheren Entwürfen" oder zu den „späteren Einschiebseln", welche seiner Meinung nach in jene ursprüngliche Darstellung im „Kurzen Abriss" nachher hineingeflochten wurden. Seine Kritikausgabe rechnete jedoch jene Darstellung der dreifachen Synthesis (= I. Deduktion) ausdrücklich zu den ältesten Teilen, was Adickes nicht zurückgenommen hat. Hier ist nun der tiefste Differenzpunkt unserer Auffassungen: das charakteristische Hauptresultat meiner Analyse der Deduktion A ist das Ergebnis, dass die Darstellung der dreifachen Synthesis der jüngste Teil derselben ist.

stehen" u. s. w. Hier ist auffallend, dass es zuerst heisst: „Synthesis der Apprehension d. i. der Einbildungskraft". Die empirische Funktion der Einbildungskraft kann hier kaum gemeint sein, und so mag hier Kant schon den anderen charakteristischen Gedanken der IV. Schicht concipiert haben, dass die transcendentale Funktion der Einbildungskraft, durch welche das Mannigfaltige nach den apriorischen Regeln verknüpft wird, auch eine reine Synthesis der Apprehension voraussetze, resp. einschliesse. An sich möchte man vielleicht abgeneigt sein, so viel in diesen Passus hineinzulegen,[1]) aber, zusammengehalten mit dem ersten, macht der Passus doch den Eindruck, den wir oben genauer formuliert haben. Auf jeden Fall aber berechtigen uns diese beiden Wendungen nicht, dieses Fragment der IV. Schicht selbst zuzuweisen: jene Wendungen bedeuten nur Knospenpunkte, an denen mitten in der III. Schicht schon Ansätze zur IV. leise sich hervorwagen.

4. Die „Losen Blätter aus Kants Nachlass. II. Heft" (1895). Die Fragmente dieses Heftes sind fast ausschliesslich ethischen und rechtsphilosophischen Fragen gewidmet. Dazwischen hinein haben sich aber einige erkenntnistheoretische Fragmente hineinverloren. Hiervon gehört hierher E 67. Reicke rechnet dasselbe zu den Fragmenten „aus den 80er Jahren zur Metaphysik"; Adickes hat aber schon (KSt. I, S. 246) richtig bemerkt, dass das Fragment eher kurz vor 1781 falle; es finden sich darin starke Anklänge an gewisse Partien der transc. Deduktion in der 1. Aufl. Das Blatt könnte danach eine Vorarbeit zu den späteren Einschiebseln in die ursprüngliche Deduktion sein. Diese Datierung ist meines Erachtens vollständig zutreffend. Dieses so datierte Blatt bestätigt nun ungesucht vollständig unsere bisher entwickelte Auffassung, dass die dreifache Synthesis erst ganz spät hinzugekommen ist: denn erst hier tritt dieselbe auf mit folgenden Worten: „Alle Vorstellungen, sie mögen nun herkommen,

[1]) Wie ich sehe, erklärt auch Adickes (Kant-Studien S. 181) die Wendung ganz ebenso.

woher sie wollen, sind doch zuletzt als Vorstellungen Modifikationen des inneren Sinnes, und aus diesem Gesichtspunkte muss ihre Einheit angesehen werden. Der Receptivität korrespondiert eine Spontaneität der Synthesis: entweder der Apprehension als Empfindungen, oder der Reproduktion als Einbildungen, oder der Rekognition als Begriffe". Also jetzt erst tritt jene berühmte dreifache Synthesis auf, mit welcher die Deduktion A beginnt; so spät erst hat Kant seine Deduktion nach dieser Seite hin erweitert.

Abschliessendes.

Das Hauptresultat unserer Untersuchung ist nun eben, dass das Lehrstück von der dreifachen Synthesis der späteste Abschnitt ist, welchen Kant concipiert und niedergeschrieben hat. Dieses Resultat erhält nun aber eine eigenartige Beleuchtung durch den Umstand, dass Kant dieses Lehrstück auch bald nach 1781 vollständig hat wieder fallen lassen. In den Prolegomena findet sich keine Spur dieser Lehre. In der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. aber hat Kant die Lehre von der dreifachen apriorischen Synthesis nicht bloss, wie vielfach behauptet wird, nicht wiederholt, sondern ausdrücklich zurückgenommen. Man hat in den bisherigen Vergleichungen der 1. u. 2. Aufl. diesen Umstand bisher entweder gar nicht beachtet oder, wo man ihn bemerkte, gar nicht genügend gewürdigt. Die reine oder transcendentale Synthesis der Apprehension, von der die 1. Aufl. spricht, ist in der 2. Aufl. ganz verschwunden; statt dessen wird in § 26 von der Apprehension mehrfach ausdrücklich gesagt, dass ihre Synthesis nur eine empirische sei: „ich verstehe unter Synthesis der Apprehension die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung, dadurch Wahrnehmung d. i. empirisches Bewusstsein derselben (als Erscheinung) möglich wird"; und diese empirische Synthesis durch die Apprehension stellt er nachher der transcendentalen durch die Kategorien ausdrücklich gegenüber. Könnte man aber vielleicht versucht sein, die Stellen,

an denen Kant sich so äussert, durch Drehen und Deuten so zu wenden, dass er doch noch eine transcendentale Synthesis der Apprehension neben und in der empirischen zulasse — meines Erachtens wäre eine solche Deutung gänzlich irrig —, so hat Kant selbst dafür gesorgt, dass bei der zweiten Synthesis solche gewaltsame Deutelei ganz ausgeschlossen ist. Denn er sagt in § 24 (vgl. schon § 18 u. 19) ganz unzweideutig: „ich unterscheide die produktive Einbildungskraft von der reproduktiven, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Association unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnisse a priori nichts beiträgt, und um deswillen nicht in die Transcendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehört". Die 1. Aufl. hatte ja nun aber gerade in dem Abschnitt II, 1—3 behauptet: „die reproduktive Synthesis der Einbildungskraft gehört zu den transcendentalen Handlungen des Gemüts". Wir haben somit eine unumwundene Rücknahme jener Lehre vor uns. Von der Rekognition spricht die 2. Aufl. überhaupt nicht, weder von der transcendentalen, noch von der empirischen.[1])

Das Lehrstück von der dreifachen transcendentalen Synthesis — der Apprehension, Reproduktion und Rekognition — ist somit in der 2. Aufl. offiziell zurückgenommen. Apprehension und Reproduktion, welche in jenem Abschnitt II, 1—3 in die Sphäre der „transcendentalen Handlungen des Gemüts" erhoben worden waren, werden wieder in das Gebiet der psychologia communis hinabgestossen und aus der Transcendentalphilosophie hinausgewiesen, in die sie sich in jenem Abschnitt unrechtmässigerweise gedrängt hatten. Apprehension, Reproduktion u. s. w. sind Thätigkeiten, welche die empirisch bewusste Aufnahme und Auffassung des Wahrnehmungsmaterials ermöglichen; aber dass dieses sinnliche Material nach Einheitsregeln geordnet ist, das wird jenen transcendentalen, unbewussten

[1]) Von der Rekognition, selbst von der empirischen, ist, soweit ich sehen kann, bei Kant nirgends sonst die Rede.

Funktionen verdankt, welche als intellektuelle Synthesen durch Vermittlung der produktiven Einbildungskraft in dem chaotischen und regellosen Empfindungsmaterial Ordnung und Zusammenhang schaffen. Bei diesen transcendentalen Funktionen spielen Apprehension, Reproduktion u. s. w. gar keine Rolle und gehören eben daher auch gar nicht selbst in die Transcendentalphilosophie als solche.

Somit hat Kant sein Lehrstück von den drei transcendentalen Synthesen, wie er es zuletzt aufgestellt hatte, so auch zuerst wieder fallen lassen. Er hat es selbst also nur als einen vorübergehenden Einfall betrachtet und behandelt, den er eben bei der eiligen Schlussredaktion der Deduktion A voreilig hineingebracht hatte, den er aber in der Formulierung B ausdrücklich desavouierte.

Angesichts dieses Resultates berührt es eigentümlich, dass die üblichen Darstellungen und Bearbeitungen der Kantischen Lehre — insbesondere wieder K. Fischer — in diesem Punkt so hartnäckig auf die erste Auflage zurückgreifen, und gerade dies bedenkliche Lehrstück mit so grosser Vorliebe gepflegt haben, mit einer Vorliebe, bei welcher wohl auch die scholastische Liebhaberei für alle Dreiteilungen eine gewisse geheime Rolle spielt. Ausserdem aber beruht in diesem Falle jene Vorliebe wohl auch nicht selten darauf, dass der Sinn jenes Lehrstückes in A nicht richtig aufgefasst worden ist: man beachtete vielfach nicht, dass eben Kant daselbst scharf unterscheidet zwischen der empirischen und der transcendentalen Funktion von Apprehension und Reproduktion (und Rekognition); man warf beide Arten vielfach durcheinander und brachte dadurch eine scheinbare Übereinstimmung mit der 2. Aufl. zustande, in welcher Kant jene Unterscheidung offiziell zurücknimmt. Man wird also die meisten bisherigen Darstellungen in diesem Punkte revidieren müssen: man wird am besten thun, dies Lehrstück von den drei transcendentalen Synthesen so zu behandeln, wie es Kant selbst behandelt hat: es ist aus der Durchschnittsdarstellung der Deduktion hinauszuverweisen. Es hat nur verwirrend gewirkt.

Wechselwirkung oder Parallelismus?

Von **Johannes Rehmke.**

Die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele, von Gehirnvorgängen und Seelenleben, ist in den letzten Jahren wieder eine brennende geworden. Zwei Theorieen streiten miteinander, die Wechselwirkungstheorie und die Parallelismustheorie. Der gemeinsame Boden, auf dem sie kämpfen, ist die Anerkennung des Doppelsatzes, dass Leibliches und Seelisches völlig Verschiedenes sind und dass Seelenleben in innigem Zusammenhang mit Gehirnvorgängen steht. Die Deutung dieses Zusammenhanges ist ihre gemeinsame Aufgabe, deren besondere Lösung in jedem Falle abhängig ist von der besonderen Fassung des Leiblichen und Seelischen als Verschiedenem. Die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele zerfällt also in zwei Fragen, die grundlegende: „Wie ist das, was wir Leib und Seele zu nennen pflegen, als zweierlei Verschiedenes zu begreifen?“ und die andere, auf der Beantwortung der ersten Frage fussende: „Wie ist der Zusammenhang dieses Verschiedenen zu fassen?“ In der Wechselwirkungstheorie und in der Parallelismustheorie werden also die besonderen Antworten auf beide Fragen enthalten sein, wenn auch der Name der Theorieen nur die Antwort auf die zweite Frage unmittelbar zum Ausdruck bringt.

Die Wechselwirkungstheorie besagt ausdrücklich, dass der Zusammenhang von Leib und Seele aus ihrem wechselseitigen Wirken aufeinander zu begreifen sei. Der Begriff des

Wirkens überhaupt aber giebt uns hier zugleich die sichere Anleitung, festzustellen, wie das Verschiedene, Leib und Seele, nach dieser Theorie gefasst sein müsse. Wir werden demnach rückwärtsschreitend auch die Antwort der Wechselwirkungstheorie auf jene grundlegende Frage finden und die Theorie so in ihrem ganzen Aufbau kennen lernen können.

Wirken heisst „Ursache für das Auftreten von etwas Anderem sein"; nennen wir also das, was wirkt, die Ursache, und das, was durch jenes auftritt, die Wirkung, so dürfen wir behaupten, dass Ursache und Wirkung Verschiedenes sein müssen, mag auch die Verschiedenheit nur darin bestehen, dass das Eine hier, das Andere dort gegeben ist, dass also beide, gegeneinander gehalten, nur in der Ortsbestimmtheit verschieden wären. Aber freilich der Begriff des Wirkens fordert noch mehr als nur das Gegebensein von Verschiedenem. Das neu Auftretende, die Wirkung, nämlich ist — so lehren uns wenigstens ausnahmslos alle Fälle, in denen der Begriff des Wirkens klar vorliegt — Veränderung von etwas; Wirken setzt als die Bedingung seiner Möglichkeit demnach etwas, das Veränderung erfahren kann d. h. Veränderliches voraus, und die eintretende Veränderung desselben stellt eben dar, was wir im Blick auf die Ursache Wirkung nennen.

Um also das Verschiedene, von welchem behauptet werden kann, dass eine Wechselwirkung zwischen ihm bestehe, klar zu fassen, ist es in erster Linie unabweislich, über den Begriff des Veränderlichen ins Reine zu kommen.

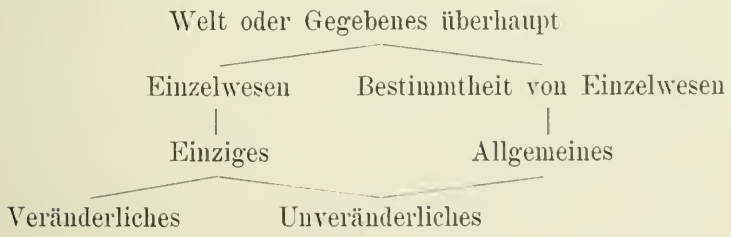
Was ist das Veränderliche? Was ist das, was sich verändern kann, und was liegt vor, wenn von seiner Veränderung geredet wird?

Wenn wir unsere Welt durchmustern, so können wir das verschiedene Besondere derselben, das in unermesslicher Zahl sich unserem zerlegenden Denken darbietet, unter die zwei Begriffe „Einzelwesen und Bestimmtheit von Einzelwesen" bringen. Was immer von dem vielen Besonderen unserer Welt demnach auf diese Einteilung hin ins Auge gefasst werden mag, es muss entweder als Einzelwesen (Individuum) oder als Bestimmtheit von Einzelwesen an-

erkannt werden. Was sich aber als Einzelwesen bietet, ist ausnahmslos „einziges“ d. i. als solches in unserer Welt nur einmal Gegebenes; was als Bestimmtheit sich bietet, ist dagegen allgemeines d. i. vielfach in unserer Welt Gegebenes, und so können wir das mannigfaltig Gegebene der Welt auch bei den beiden Begriffen „Einziges“ und „Allgemeines“ unterbringen, die sich ihrem Umfang nach mit den Begriffen „Einzelwesen“ und „Bestimmtheit von Einzelwesen“ völlig decken.

Betrachten wir diese beiden logischen Gruppen des Gegebenen überhaupt, „Einzelwesen — Einziges: Bestimmtheit von Einzelwesen — Allgemeines“, in ihrer Stellung zu dem Begriff „Veränderliches“ und zu seinem Gegensatze „Unveränderliches“, so zeigt sich, dass zwar Alles, was Bestimmtheit von Einzelwesen, also Allgemeines ist, ohne Rest unter den Begriff des Unveränderlichen fällt, dass aber der Begriffsumfang des Einzelwesens oder Einzigen nicht mit dem des Veränderlichen sich deckt.

Denn Einziges oder Einzelwesen ist z. B. nicht nur das sich verändernde Ding, sondern auch der einzelne Augenblick des Dinges, den uns das zergliedernde Denken eben, wie das sich verändernde Ding, in der besonderen Betrachtung als ein Einziges oder Einzelwesen bietet. Aber dies Einzelwesen „Dingaugenblick“ verändert sich nicht, es ist, wie es ist, oder es ist nicht, und gehört daher zum Unveränderlichen des Gegebenen überhaupt. Wir gelangen mithin zu diesem Schema:



Ist diese Aufteilung und Einteilung des Gegebenen überhaupt richtig, so, meine ich, kann auch der Satz nicht beanstandet werden, dass jede auftretende Veränderung

zwingend das Einzelwesen fordert, ohne welches sie gar nicht gedacht werden kann, da sie selber ja eine Bestimmtheit von Einzelwesen ist und daher nur als solche gegeben sein kann. Ich erwarte von zwei Seiten her Einwürfe; die Einen werden einwenden, dass Veränderung gegeben sein könne, ohne dass Einzelwesen gegeben sei, und die Anderen, welche freilich zugeben, dass Veränderung allerdings Veränderliches notwendig voraussetze, werden einwenden, dass zu dem Veränderlichen nicht nur Einzelwesen, sondern auch Bestimmtheiten von Einzelwesen gezählt werden können.

Der erste Einwand geht etwa dahin: „Die Meinung, jede Veränderung verlange, dass etwas da ist, was sich verändert, ist irreführend, denn wir haben gar keinen Anlass, die Mannigfaltigkeit z. B. der psychischen Erscheinungen als Veränderungen zu bezeichnen, wenn wir nicht damit sagen wollen, dass wir als zuschauende Psychologen neue und neue Inhalte vorfinden und somit sich unser Eindruck verändert. — Der Psychologe ist es, der sich bei der Beobachtung in Bezug auf den Inhalt verändert.“[1]) Diese Worte sprechen aber, gegen ihren Willen zwar, selber für meine Behauptung, denn sie sagen geradezu, wenn psychische Erscheinungen Veränderungen genannt werden, so werde damit ausgedrückt, dass der Beobachtende sich verändere; ohne ein Veränderliches geht es also thatsächlich doch nicht ab. Die Behauptung im Besonderen, dass „unser Eindruck sich verändert,“ wird bei der Erörterung des zweiten Einwandes zur Verhandlung kommen. Was aber jenen ersten Einwand als solchen betrifft, so ist er augenscheinlich hinfällig. Wenn Münsterberg meint: „Die Entwicklung der mannigfaltigen psychischen Erscheinungen lässt sich, ohne Widerspruch zu erwecken, als eine Reihe von Veränderungen beschreiben, auch wenn die Annahme, dass etwas da ist, was sich verändert, fallen gelassen wird“, so hat er dies mit seinen eigenen, oben angeführten Worten schon genugsam widerlegt: es ist auch thatsächlich unmöglich, eine Veränderung zu denken, ohne etwas, das sich verändert, zu denken.

---

[1]) Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I S. 389.

Der zweite Einwand will nur den Umfang dessen, was sich verändert, weiter gesteckt haben, nicht nur Einzelwesen, sondern auch Bestimmtheiten von Einzelwesen sollen zum Veränderlichen gehören: nicht nur das Ding, heisst es, verändert sich, sondern auch die Farbe, die Gestalt, die Temperatur, der Eindruck u. s. w. Wäre der Sprachgebrauch ein zuständiger Richter, so würde der Einwand gerechtfertigt sein; wir sind ja von je her gewohnt, davon zu reden, dass auch die Farbe sich verändere u. s. f. Die Thatsachen selbst aber führen zu einem anderen Ergebnis, denn nach ihnen lässt sich zwar von einer Farbenveränderung, Gestaltveränderung u. s. f. mit Recht reden, aber nicht in dem Sinne, dass eben die Farbe, die Gestalt sich verändere, sondern nur in dem Sinne, dass die Einzelwesen unserer physischen Welt, die Dinge, sich verändern in ihrer Farbe, in ihrer Gestalt, indem sie früher jene besondere Farbe oder Gestalt hatten und jetzt eine andere besondere Farbe oder Gestalt als ihre Bestimmtheit aufweisen. Ein Ding, dass sich in der Farbe oder Gestalt verändert hat, zeigt also jetzt eine andere Farbe, eine andere Gestalt als früher, nicht aber hat seine Farbe oder Gestalt sich verändert. Ebenso steht es mit jenem oben schon erwähnten „Eindruck", der nach Münsterberg sich angeblich verändert; Eindruck ist, wie Farbe oder Gestalt, eine Bestimmtheit von Einzelwesen, im angeführten Falle Bestimmtheit des Beobachters; pflegen wir als Beobachtende nun auch davon zu reden, „dass unser Eindruck sich verändert habe," so kann dies doch, wenn wir die Thatsachen richtig ablesen, nur sagen, dass wir früher den einen besonderen Eindruck hatten, und jetzt einen anderen haben, das Veränderliche ist hier thatsächlich niemals der Eindruck, sondern der Beobachter. Es ist von Wichtigkeit, sich dieses klar zu machen. Nun wird man auch der Behauptung zustimmen, dass alles, was Bestimmtheit von Einzelwesen ist, d. h. also alles „Allgemeine" zum Unveränderlichen gehört, dem freilich in vielen Fällen Auftreten und Verschwinden nicht fremd ist, obwohl ihm die Möglichkeit, sich zu verändern, rundweg abgesprochen werden muss.

Also nur Einzelwesen ist Veränderliches, aber nicht alles Einzelwesen, sondern nur dasjenige, das wir in logischer Zergliederung als Einheit von Augenblicks-Einzelwesen begreifen können, die Augenblicks-Einzelwesen selber aber sind es nicht. Diese vielmehr gehören, wie das Allgemeine, die Bestimmtheit von Einzelwesen, zum Unveränderlichen. Jedes Augenblicks-Einzelwesen aber zeigt sich dem zergliedernden Denken als Einheit von Bestimmtheiten, d. i. Allgemeinem und zwar im Zugleich, während das veränderliche Einzelwesen seinerseits wiederum als Einheit von Augenblicks-Einzelwesen und zwar im Nacheinander sich bietet.

Es könnte verwunderlich erscheinen, dass das Augenblickswesen als die Einheit von Allgemeinem, wie dieses, selber Unveränderliches ist, dagegen die Einheit der Augenblicks-Einzelwesen nicht, wie diese, Unveränderliches, sondern Veränderliches sein soll. Dieses Bedenken wird gehoben durch den Hinweis darauf, dass jenes eine Einheit von Unveränderlichem im Zugleich, dieses dagegen die Einheit von Unveränderlichem im Nacheinander bedeutet. Diese Verschiedenheit der zwei Einheiten enthält eben gerade den Grund dafür, dass die eine ein Unveränderliches, die andere ein Veränderliches ist.

Zur Klarlegung des Begriffs der Veränderung ist aber nötig, noch darauf hinzuweisen, dass sich das Allgemeine, diese Bestimmtheit von Einzelwesen, dem zergliedernden Denken durchweg auch als eine Einheit, d. i. als ein notwendiges Zusammen von Verschiedenem, darstellt. Nehmen wir den einfachen Fall einer Bestimmtheit, die besondere Farbe eines Einzelwesens, z. B. die rote Farbe; wir unterscheiden noch an ihr die Farbe überhaupt und die Besonderheit, deren beider Einheit eben die besondere Bestimmtheit „rote Farbe“ ist.

Wenn wir zwei Dinge, die in ihrer Farbenbestimmtheit verschieden sind, vergleichen, so finden wir, dass thatsächlich nur die Besonderheit der Farbenbestimmtheit bei beiden eine andere ist, während diese darin übereinstimmen, dass sie Farbe überhaupt haben. Fragt man nun, was vorliegt, wenn wir von der Veränderung eines Dinges als farbigen

reden, so sagen wir, dass das Ding früher eine besondere Farbe hatte und jetzt eine andere als seine Bestimmtheit aufweist, und dies will heissen, dass wir das Ding als eine Einheit von zwei Augenblicks-Einzelwesen im Nacheinander begreifen, die darin übereinstimmen, dass sie farbig sind, aber in der Besonderheit der Farbenbestimmtheit sich unterscheiden, so dass der frühere Dingaugenblick eine andere Farbe hatte, als sie der jetzige aufweist. Die Besonderheit der Bestimmtheit ist dasjenige allein, was an den Augenblicks-Einzelwesen eines Veränderlichen nicht identisch, sondern verschieden ist; auf die verschiedenen Besonderheiten einer Bestimmtheit von Einzelwesen gründet sich also die Möglichkeit der Veränderung überhaupt.

Jegliche Veränderung, so dürfen wir behaupten, setzt notwendig ein Einzelwesen, das die Einheit von Augenblicks-Einzelwesen im Nacheinander ist, und jene bedeutet Wechsel von Besonderheiten einer oder auch mehrerer Bestimmtheiten in der Weise, dass das Veränderliche sich darstellt als bestehend aus Augenblicks-Einzelwesen im Nacheinander, die nur in der Besonderheit ihrer Bestimmtheit verschieden d. i. andere sind. Veränderung des Einzelwesens fordert also unbedingt mehrere mögliche Besonderheiten einer Bestimmtheit, und die Mannigfaltigkeit der Veränderung hängt unmittelbar ab von der Mannigfaltigkeit dieser Besonderheiten.

Dieser Satz von der Veränderung hat weittragende Bedeutung, insofern ja alles Geschehen in unserer Welt unter den Begriff der Veränderung fällt. Es sei daher gestattet, das Gesagte noch durch ein anderes Beispiel zu erläutern: Eine Gemeinde weist bei der vorgenommenen Volkszählung einen Zuwachs von hundert Einwohnern auf, wir sagen, sie habe sich verändert. Nach unserem Satze muss für die Gemeinde ein Wechsel in der Besonderheit einer Bestimmtheit festzustellen sein, muss die jetzige Besonderheit dieser Bestimmtheit eine andere sein als diejenige, welche die Gemeinde früher zeigte. Nun könnte man aber meinen, dass, da das Andere, welches die Gemeinde jetzt gegenüber früher aufzuweisen hat, hundert Einzelwesen

sind, diese doch nicht „die Besonderheit einer Bestimmtheit“ zu nennen seien und dass ferner die Veränderung selbst nicht einen Wechsel bedeute, indem die frühere Zahl der Einwohner doch auch jetzt noch vorhanden und nur die Zahl von hundert anderen Personen hinzugekommen sei. Indessen, man wird bald verstehen, was gemeint ist, wenn es hier heisst, die Gemeinde habe sich verändert: wir meinen, sie habe sich vergrössert, die Besonderheit ihrer Grössenbestimmtheit sei jetzt eine andere, als die frühere, also in ihrer Grösse habe sie sich verändert. Es liegt demnach auch in diesem Falle nichts anderes als Wechsel in der Besonderheit einer Bestimmtheit vor, der hier allerdings durch das Hinzukommen von hundert Einzelwesen vermittelt ist, so dass an Stelle der Grösse X, die Grösse X + 100 sich jetzt als Grössenbestimmtheit der Gemeinde findet.

Unsere Behauptung, dass Veränderung den „Wechsel in der Bestimmtheitsbesonderheit eines Einzelwesens“ bedeute, fordert demnach, dass die logische Zerlegung des sich verändernden Einzelwesens in allen Fällen ausnahmslos eine Mehrzahl solcher Augenblicks-Einzelwesen im Nacheinander ergeben müsse, die, während sie sonst völlig übereinstimmen, in der Besonderheit einer oder mehrerer ihrer Bestimmtheiten verschieden sind. Hiermit wird rundweg verneint, dass ein Einzelwesen jemals eine Veränderung erfahre, in der es sich für die logische Zerlegung als Einheit von solchen Augenblicks-Einzelwesen im Nacheinander darbiete, von denen etwa das eine die in Frage kommende Bestimmtheit in einer Besonderheit habe, das andere aber diese Bestimmtheit nicht nur nicht in anderer Besonderheit, sondern überhaupt gar nicht besitze.

Wir weisen es also ab, dass irgend ein Einzelwesen unserer Welt, das wir in Betreff einer Bestimmtheit als sich veränderndes bezeichnen, diese seine Bestimmtheiten entweder völlig verliere oder völlig hinzu gewinne. Veränderung ist und bleibt beschränkt auf den Austausch der Besonderheiten einer Bestimmtheit, und zwar immer derjenigen, die für die jedesmalige Veränderung des Einzelwesens in Rede steht.

Gegen diese Auffassung erheben sich wohl zunächst manche Bedenken, die ich aber heben zu können meine. Der Hinweis auf ein Ding, das bisher eine Farbe hatte und jetzt „farblos“ ist, oder das bisher eine Form hatte und jetzt „formlos“ ist, wird als Einwand nicht ernst genommen werden können, da Niemand schlechthin Farblosigkeit oder Formlosigkeit eines Dinges behaupten wird; niemals giebt es ein Ding, das auch nur für einen Augenblick ohne Farben- oder Formbestimmtheit gegeben wäre. Aber die Bedenken, welche kürzlich R. Willy[1]) und L. Busse[2]) gegen meine Auffassung erhoben haben, scheinen ihr auf den ersten Blick doch wohl gefährlich zu werden.

Willy schreibt gegen meine Behauptung: „Unser Philosoph hat wohl schon oft im Leben bemerkt, wie die Fruchtbäume beim Aufkeimen im Frühjahr ein helleres, sanftes und mattes Grün zeigen, wie dann im Laufe des Sommers die Farbe dunkler und satter wird und schliesslich im Herbst beim Verwelken der Blätter in Rot und Gelb übergeht. Bei diesem ausdrucksvollen Bilde der Jahreszeiten verweilt nun Rehmke nicht länger, sondern als Philosoph erweitert er dasselbe sofort zum Gesetz, dass in allen Fällen unserer Wirklichkeit, die wir heranziehen mögen, immer, wenn eine Bestimmtheit verschwinde, ganz wie im Falle des Farbenwechsels der Baumblätter, eine andere Bestimmtheit derselben Art zu Tage trete. Nun, und wenn z. B. ein Stück Stahl magnetisch wird und nach einiger Zeit den Magnetismus verliert, wenn bei heranziehendem Gewitter die elektrische Spannung anwächst und, sobald Sturm und Regen, Donner und Blitz verschwunden sind, ebenfalls verschwindet, wenn die Blätter der Bäume nicht bloss ihre Farbe wechseln, sondern absterben und zu Humus werden, wenn in höherem Alter der Mensch die Elasticität der Jugend verliert, wenn der Vesuv heute Glut und Lava speit und morgen noch ein wenig raucht, wenn ein Erdbeben wie im Nu eine ganze Gegend verschüttet, wenn — nun

---

[1]) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosphie 1899, S. 445.
[2]) Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik Bd. 114, S. 8.

wenn und tausend und millionenmal wenn — sobald man nur die weniger bleibenden und nicht so regelmässigen und stehenden Züge der Erfahrung beachtet, können wir in den geschilderten und allen ähnlichen Fällen sagen, dass jeweilen immer eine Bestimmtheit derselben Art an Stelle der anderen trete?!“ Ich antworte auf diese Frage mit einem einfachen „Ja“; derartige Fälle waren selbstverständlich von mir bei der Prüfung meines Satzes von der Veränderung herangezogen; dass ich den Satz aber an einem möglichst einfachen Beispiele (der Farbenveränderung des Dinges) vorführte und die weitere Prüfung getrost dem denkenden Leser überliess, sollte mir doch nicht so schwarz angestrichen werden. Hätte Willy seine angeblichen Gegenbeispiele genau geprüft, so würde er wohl zu einem anderen Ergebnis gekommen sein. Man prüfe: ein Stück Stahl ist magnetisch d. h. es übt bestimmte Wirkung auf bestimmte andere Körper aus; irgend welche Bestimmtheit dieses Stahlstücks muss nun die eigentliche „Ursache“ dieser Wirkung sein. Wie der Physiker heute annimmt, haben wir diese Bestimmtheit als eine besondere Gruppierung oder als eine besondere Bewegung von Stoffteilchen aufzufassen. Diese hat dann einer anderen Gruppierung oder Bewegung der Teilchen Platz gemacht, wenn der Körper sich nicht mehr im Stande zeigt, in der Weise zu wirken, derzufolge wir ihn „magnetisch“ nennen. Dieses Willy'sche Beispiel spricht also nicht gegen meine Behauptung, sondern ist vielmehr ein willkommner Beleg derselben. Zu demselben Ergebnis kommt auch die Prüfung des Elektricitätsbeispiels; die „elektrische Spannung“ der Atmosphäre beruht, wie das Magnetischsein des Körpers, auf einer besonderen Gruppierung oder besonderen Bewegung von Stoffteilchen; wechselt diese mit einer anderen Gruppierung oder Bewegung derselben Teilchen, so hat die Luft eben auch nicht mehr die Wirkungsmöglichkeit, welche in der „elektrischen Spannung“ gedacht ist. Ferner, wenn der Mensch im höheren Alter die Elasticität der Jugend nicht mehr hat, so kommt dies, was unsere Streitfrage anbetrifft, auf dasselbe hinaus, wie die Thatsache, dass die Kirsche in höherem Alter die

grüne Farbe nicht mehr hat; und wie in höherem Alter der Kirsche etwa Rot statt des Grün als besondere Farbenbestimmtheit sich zeigt, so beim Menschen im höheren Alter an Stelle der Elasticität die Schlaffheit als besondere Muskelbestimmtheit. Ebenso steht es auch mit dem Beispiel vom Vesuv, der heute Lava speit und morgen nicht, aber statt dessen raucht; auch in diesen „Äusserungen" machen sich verschiedene Bestimmtheiten derselben „Art" am Vesuv geltend, so dass also jene verschiedenen „Äusserungen" des Vesuv (Lava speien und Rauchen) auf verschiedenen Besonderheiten derselben Bestimmtheit des Vesuv beruhen. Nur ein von Willy angeführtes Beispiel spottet allerdings des Versuchs, es unter meinen Satz der Veränderung zu bringen; aber woraus erklärt sich das? Daraus, dass es gar nicht ein Beispiel von Veränderung des Dinges ist: ich meine die von Willy angeführte Thatsache, dass die Blätter oder Bäume zu Humus werden. Hier verändern sich die Blätter nicht, sondern sie hören als Einzelwesen auf zu sein. Die Erklärung dieser Thatsache steht auf einem ganz anderen Blatte, das ich hier nicht aufschlagen kann, aber auch, wie ersichtlich ist, nicht aufzuschlagen brauche.

L. Busse wendet ein: „Ich halte den von Rehmke angezogenen allgemeinen Grundsatz für nicht so allgemein, wie er. Wenn ein Körper z. B. die gradlinige Bewegtheit verliert, so braucht er nicht in eine krummlinige zu verfallen, er kann auch überhaupt aufhören, sich zu bewegen. Bewegtheit wäre demnach eine „intermittierende" Bestimmtheit, die der Körper bald hat, bald nicht hat." Auch diese Meinungsverschiedenheit lässt sich leicht zu Gunsten meines Satzes heben.

Jede Veränderung in unserer Welt ist ja nicht nur Veränderung überhaupt, sondern immer auch eine besondere Veränderung; als solche bezeichnen wir sie mit demjenigen Begriffe, der die Art der beiden für diese Veränderung in Betracht kommenden besonderen Bestimmtheiten des Einzelwesens bedeutet. So sprechen wir, wenn ein Ding, das grün war, rot geworden ist, von seiner Farbenveränderung und sagen, wenn wir uns genau ausdrücken wollen, es habe

sich in der Farbe verändert, oder, wenn ein Ding rund war und eckig geworden ist, sprechen wir von seiner Gestaltveränderung und sagen, es habe sich in der Gestalt verändert. Wann immer also behauptet wird, dass eine Veränderung stattgefunden habe, muss diese Veränderung, da sie doch als besondere zum Ausdruck gebracht werden soll, durch den Artbegriff der in Frage stehenden besonderen Bestimmtheiten des Einzelwesens bezeichnet werden. „Verfällt nun ein Körper aus der geradlinigen Bewegheit in die krummlinige", so ist es leicht, die Art der in Frage stehenden besonderen Bestimmtheiten zu bezeichnen: sie ist „Bewegtheit" oder Bewegung; es liegt hier eben, wie wir dem Sprachgebrauch gemäss es ausdrücken, Bewegungsveränderung des Körpers vor, der Körper veränderte sich in seiner Bewegtheit. Busse wird diesem sicherlich zustimmen. Verfällt aber ein Körper aus der „Bewegtheit" in die „Ruhe", so ist diese Veränderung nicht eine Bewegungsveränderung des Körpers. Denn jetzt handelt es sich um eine andere besondere Veränderung des Körpers, bei der von den nun in Frage kommenden besonderen Bestimmtheiten die Bewegtheit des Körpers die eine, die Ruhe des Körpers die andere ist, der Artbegriff aber dieser beiden besonderen Bestimmtheiten heisst „Ortsbestimmtheit des Körpers in aufeinanderfolgenden Zeiten". Bewegung des Körpers heisst: „in aufeinanderfolgenden Augenblicken an verschiedenen Orten sein", Ruhe aber: „in aufeinanderfolgenden Augenblicken an demselben Orte sein"; da es nun bloss jene zwei Besonderheiten solcher Ortsbestimmtheit des Körpers giebt, so verstehen wir, dass man die eine schon durch die Negation der anderen genügend andeuten kann, also die Bewegung durch „Ruhelosigkeit" und die Ruhe durch „Bewegungslosigkeit". Man geht aber fehl in der Annahme, der „bewegungslos" gewordene Körper habe für die verlorene besondere Bestimmtheit „Bewegung" (oder, wie Busse sagt, „Bewegtheit") keinen Ersatz in einer anderen, positiven Bestimmtheit gefunden, sondern habe nur das Fehlen, den Mangel jener Bestimmtheit aufzuweisen. Wie Jedermann erklären wird, dass der „ruhelos" gewordene Körper nicht

nur das Fehlen, den Mangel der Bestimmtheit „Ruhe", sondern auch als neue positive Bestimmtheit die Bewegung aufweise, so muss man auch umgekehrt zugeben, dass der Körper, der seine Bewegung verliert, dafür die mit ihr unter Einen Artbegriff fallende andere Bestimmtheit „Ruhe" gewinnt. Veränderung des Dinges schiesst niemals Löcher in die Welt.

Gewiss ist es richtig, dass ein in Bewegung befindlicher Körper sowohl in seiner Bewegung sich verändern, als auch aufhören kann sich zu bewegen d. h. in Ruhe verfallen kann, aber nicht eine, sondern zwei besondere Arten von Veränderung sind es hier, die von dem Körper als mögliche ausgesagt werden — dies darf nicht übersehen werden — und zwar bezeichnet „Bewegung" in dem ersten Fall die Art der besonderen Bestimmtheiten, welche für die fragliche Veränderung in Betracht kommen, und die Veränderung selbst heisst eben desshalb Bewegungsveränderung des Dinges (das Ding verändert sich in seiner Bewegung, fällt aus der geradlinigen in die krummlinige Bewegung). Im zweiten Fall dagegen bezeichnet „Bewegung" eine der beiden besonderen Bestimmtheiten, deren Art die „Ortsbestimmtheit des Körpers in aufeinanderfolgenden Zeiten" ist. (Das Ding verändert sich in dieser Ortbestimmtheit, fällt aus der Bewegung in die Ruhe).

Wir werden, wenn wir nur dies beachten, dass Bewegungsveränderung und Ortsbestimmtheitsveränderung (d. h. Veränderung des Dinges in Ansehung seiner in aufeinanderfolgenden Zeiten gegebenen Ortsbestimmtheit) zwei besondere Veränderungsweisen sind, es auch nicht verwunderlich finden, dass die Bewegung des Dinges in dem einen Fall nur in ihrer Besonderheit wechselt, dass sie aber im anderen Fall ganz verschwindet, denn im ersten bedeutet Bewegung die Art verschiedener besonderer Bestimmtheiten, im zweiten Fall ist sie selber die besondere Bestimmtheit einer höheren Art. Was immer Bestimmtheit sein mag, so kann sich in ihr das Ding verändern, wenn sie die Art mehrerer besonderer Bestimmtheiten bezeichnet, und andererseits kann das Ding sie verlieren, wenn sie die besondere Bestimmtheit einer Art, die dann eben selber

eine Bestimmtheit des Dinges bedeutet, ist. Diejenigen Bestimmtheiten eines Dinges aber, welche überhaupt nicht als besondere Bestimmtheit einer Art sich bieten können, sondern immer nur als die Art von mehreren besonderen Bestimmtheiten des Einzelwesens gegeben sind, können eben deshalb dem Einzelwesen auch niemals verloren gehen; denn damit dies letztere geschehe, müssten sie eben die besondere Bestimmtheit einer Art sein, von welcher dann eine andere besondere Bestimmtheit an ihre Stelle zu treten hätte. Umgekehrt können wir auch dessen sicher sein, dass eine Bestimmtheit des Dinges, welche ihm verloren geht, die besondere Bestimmtheit einer Art ist, wenn sie auch selber andererseits die Art von mehreren besonderen Bestimmtheiten ausmacht — wie an dem Busse'schen Beispiel von der Bewegung genügend ersichtlich sein wird. Der Unterschied von wesentlichen und unwesentlichen Bestimmtheiten, „Merkmalen", eines Dinges kommt auf diesen Unterschied von unverlierbaren und verlierbaren Bestimmtheiten heraus. Ich betone aber dabei noch einmal, dass kein Einzelwesen jemals eine Bestimmtheit bloss verlieren kann, sondern mit diesem Verlust zugleich einen Gewinnst, nämlich eine andere Bestimmtheit derselben Art aufweist: keine Veränderung hinterlässt ein Loch in der Natur; wenn eine Bestimmtheit schwindet, so tritt eine andere an ihre Stelle.

Wir dürfen also das feststellen: jede Bestimmtheit eines Einzelwesens, die sich als die besondere Bestimmtheit einer Art erweist, ist Glied einer möglichen Veränderung des Einzelwesens, deren mit ihr wechselndes anderes Glied eben eine von den anderen Bestimmtheiten derselben Art ist, und niemals steht an Stelle der verschwundenen Bestimmtheit des Einzelwesens ein Nichts, denn auch für die Veränderung gilt der horror vacui. Wie viele mögliche Veränderungen einer bestimmten Art aber dem Einzelwesen, das eine besondere Bestimmtheit dieser Art aufweist, von ihr aus beigelegt werden können, das richtet sich genau nach der Anzahl der besonderen Bestimmtheiten dieser Art. So giebt es für das Ding nur zwei mögliche

Veränderungen in Ansehung seiner „Ortsbestimmtheit in aufeinanderfolgenden Zeiten", nämlich die von Bewegung zur Ruhe und die von Ruhe zur Bewegung, aber es bestehen für denselben Körper unzählig viele mögliche Veränderungen in Ansehung seiner Farbe, seiner Gestalt, seiner Bewegung u. s. f. Ist es nun wahr, dass eine Bestimmtheit von Einzelwesen nur, indem sie als die besondere Bestimmtheit einer Art begriffen wird, Veränderungsglied sein kann, da nur unter dieser Voraussetzung für den in der Veränderung geforderten Wechsel eine andere Bestimmtheit derselben Art zur Verfügung steht, so kann diejenige Bestimmtheit eines Einzelwesens, für die es keine Art mehr giebt, nicht in einen Wechsel hineingezogen werden. Das Einzelwesen, das eine solche Bestimmtheit je sein eigen nannte, kann diese also nicht verlieren. Solche Bestimmtheiten sind für das Ding z. B. Farbe und Gestalt und Ortsbestimmtheit; ich wüsste nicht, wenn ein Ding die Farbe oder die Gestalt oder den Ort überhaupt schlechtweg verlieren könnte, was an ihre Stelle treten sollte, denn für Farbe und Gestalt und Ort als Dingbestimmtheit giebt es keine ihnen nebengeordneten Artglieder mehr. Dasselbe würde aber auch von dem Seelischen gelten, wenn es Bestimmtheit des Leibes wäre; könnte ich mir also thatsächlich den Leib mit „Seelischem" als ihm eigener Bestimmtheit denken, so müsste ich ihn, so oft ich ihn mir vorstellte, auch mit dieser Bestimmtheit denken; ich würde ihn mir nicht ohne Seelisches denken können, und zwar ganz aus demselben Grunde, der es mir unmöglich macht, ihn ohne Farbe und ohne Gestalt zu denken. Der Grund ist, dass wir keine Bestimmtheit eines Einzelwesens kennen, die mit dem Seelischen von gleicher Art wäre und demnach beim etwaigen Wechsel d. i. beim Verschwinden des „Seelischen" als die andere Bestimmtheit derselben Art an die Stelle des „Seelischen" träte.

Es sei mir noch gestattet, hier anzufügen, wie diese Erkenntnis im Verein mit der Thatsache, dass ich Leib als Einzelwesen ohne Seelisches sehr wohl denken kann, einen gar gewichtigen Grund für die Behauptung, Seelisches

könne überhaupt nicht eine Bestimmtheit des Leibes sein, abgiebt.

Der hiemit in seiner logischen Unterlage gezeichnete Begriff „Veränderung“ soll uns nun als Führer dienen zu der Auffassung von Leib und Seele, welche der Wechselwirkungstheorie zu Grunde liegt. Letztere muss dem Begriff der Veränderung zufolge Leib und Seele als zwei besondere Einzelwesen setzen, wenn anders Wirken „Ursache einer Veränderung sein“ heisst; soll demgemäss Leib auf Seele wirken, so muss die Seele Einzelwesen sein, weil sie nur als solches sich verändern oder Veränderung erfahren kann, und soll Seele auf Leib wirken, so muss der Leib Einzelwesen sein: nur unter dieser Voraussetzung hat die Wechselwirkungstheorie einen Sinn.

Aber wenn doch, wie es wenigstens in der physischen Wirklichkeit der Fall ist, das eigentliche Wirkende nicht das ganze Augenblickseinzelwesen, sondern vielmehr nur eine Bestimmtheit desselben ist, und wenn andererseits zweifellos in unserer gesamten Wirklichkeit auch die Wirkung nur eine Bestimmtheit am Einzelwesen ist, so scheint die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass zum Wirken und Wirkungerfahren ein einziges Einzelwesen ausreiche, dessen eine Bestimmtheit das eigentliche Wirkende wäre, während der Wechsel in den Besonderheiten einer anderen Bestimmtheit desselben Einzelwesens die geforderte Veränderung bildete, also eine an Stelle einer früheren getretene andere besondere Bestimmtheit des Einzelwesens die Wirkung darstellen würde. Diese Annahme dürfte allerdings gegen den Satz der Veränderung an und für sich noch nicht verstossen, da ja das für die Veränderung erforderliche Einzelwesen vorhanden ist. Aber doch schlechthin unfassbar bleibt, wie dies Einzelwesen ohne ein anderes, also wie es von selbst sich verändern könne. Wann immer auch die Redensart, dass sich etwas von selbst verändert habe, verlautet, wir finden stets, dass man dann das veränderliche Einzelwesen selber als eine Einheit mehrerer Einzelwesen, die ihrerseits aufeinander wirken, vorstellt, also sich genötigt gesehen hat, Wirkendes und Wirkung doch nicht einem und demselben Einzelwesen

zu belassen, sondern auf zwei Einzelwesen zu verteilen. Ein sprechendes Beispiel sind dafür diejenigen psychologischen Systeme, welche die Seele zwar für ein einfaches Einzelwesen erklären, aber manche seelische Veränderungen doch unmittelbar wohl durch anderes Seelisches desselben Einzelwesens verursacht wissen möchten. Machen sie hiemit Ernst, so ergiebt sich immer, dass ihnen die Bestimmtheiten der Seele, die Vorstellungen, Gefühle u. s. f., welche bestimmte Veränderungen derselben Seele bewirken (hervorrufen) sollen, unter der Hand zu Einzelwesen ausgewachsen sind, die angeblich in der Seele aufeinander wirken und sich gegenseitig Veränderungen zufügen.

Dem Vorwurf, dass dabei von Jenen trotzdem noch die unfassbare Behauptung von der sich von selbst verändernden Seele beibehalten werde, entgehen andere Psychologen, die an dem Wirken von Seelischem auf Seelisches desselben Menschen festhalten wollen, dadurch, dass sie ohne allen Vorbehalt das Einzelwesen „Seele“ fahren lassen und die rein auf sich selbst gestellten Empfindungen und Vorstellungen offen als veränderliche Einzelwesen, die aufeinander wirken, behandeln. Ob sie damit auf dem richtigen Wege sind, das Seelenleben zu erklären, bleibe dahingestellt; mir ist es hier nur von Wert, in diesen Psychologen insgesamt den klaren Beleg für meinen Satz zu haben, dass zu jeglichem Wirken zwei besondere Einzelwesen gedacht werden müssen, von denen das eine das wirkende, das andere das die Wirkung erfahrende bedeutet. Unter der Voraussetzung nur eines einfachen d. i. nicht selber wieder aus mehreren Veränderlichen bestehenden Einzelwesens ist mögliche Veränderung überhaupt von diesem völlig ausgeschlossen. Die Wechselwirkungstheorie muss also notwendigerweise den Gedanken in sich bergen, dass Leib und Seele zwei besondere Einzelwesen seien, und eben deshalb ist dieser Gedanke, wenn es gilt, den Zusammenhang von Leibes- und Seelenleben zu erklären, die notwendige Unterlage der Wechselwirkungstheorie. Ebenso muss, wer überhaupt Wirken zwischen Leib und Seele leugnet, auch leugnen, dass Leib und Seele zwei besondere Einzelwesen seien, und

umgekehrt, wer verneint, dass Leib und Seele zwei besondere Einzelwesen seien, auch verneinen, dass ihr Zusammenhang auf gegenseitigem Wirken beruhe. Auch diese Sätze werden wir in der Folge noch gegen Einwände zu verteidigen haben. Sehen wir aber zunächst erst die der Wechselwirkungstheorie entgegengestellte Parallelismustheorie genauer an.

Zur Lösung der Frage nach dem Zusammenhang von Leib und Seele bietet sich die Parallelismustheorie in dreierlei Gestalt dar, nämlich als realistische, als phänomenalistische und als idealistische.

Die Parallelismustheorie überhaupt anerkennt, wie ihre Gegnerin die Wechselwirkungstheorie, dass Leib und Seele völlig Verschiedenes seien und mit einander in Zusammenhang stehen. Der Umstand, dass man Widersprüche in der Wechselwirkungstheorie zu finden meinte, gab den Anlass zur Aufstellung der Parallelismustheorie, und nicht etwa Thatsachen der Erfahrung gaben zu ihr den Anstoss; sie will den innigen Zusammenhang von Leib und Seele als notwendige parallele Abfolge von Leibes- und Seelenleben, wann immer Beides zusammen gegeben ist, begreifen. In der Begründung der Notwendigkeit dieses Parallelismus gehen aber seine Vertreter auseinander.

Die realistische Parallelismustheorie holt ihr Rüstzeug aus Spinoza's Monismus. Gehirn und Seele bedeuten ihr die zwei realen Seiten Eines Einzelwesens, dessen Leben somit aus zwei besonderen Veränderungsreihen, dem Gehirnleben und dem Seelenleben, bestehen soll. Diese beiden, obzwar völlig geschiedenen, Reihen gelten aber doch in der Abfolge der in ihnen sich darstellenden Veränderungen des Einzelwesens als durchaus in dem Verlaufe übereinstimmend, weil Gehirn und Seele eben die zwei wesentlichen Eigentümlichkeiten des Einen Veränderlichen seien, so dass nunmehr dem Auftreten einer jeden Veränderung in der einen Reihe das Auftreten einer Veränderung in der anderen entspreche. Diese Theorie ist aber nur dann wissenschaftlich berechtigt, wenn aus ihr die Notwendigkeit paralleler Veränderung des angeblichen Einzelwesens nach seiner

leiblichen und seiner seelischen Seite sich ergiebt. Darin aber versagt sie, denn daraus, dass ein Einzelwesen verschiedene wesentliche Eigentümlichkeiten hat, folgt noch keineswegs notwendig, dass es sich, wann immer es Veränderung erfährt, stets in seinen beiden Bestimmtheiten verändere. Zwar die Möglichkeit, dass es in beiden zugleich sich verändere, darf nicht bestritten werden, aber mit ihr ist es hier nicht gethan, sondern es gilt, die Unmöglichkeit auch nur eines Falles, dass solches Einzelwesen nur in einer seiner Bestimmtheiten allein Veränderung erfahre, zu erweisen. Aus der Erfahrung kommt keine Hülfe, sondern diese ruft vielmehr den Widerspruch wach: ein Ding z. B. hat als seine zwei wesentlichen Eigentümlichkeiten oder Seiten die Farbe und die Gestalt, aber dennoch verändert es sich in den einzelnen Fällen vielfach nur in einer dieser Bestimmtheiten, ja es erfährt sogar nur selten Farben- und Gestaltveränderung zugleich; die Abfolge dieser beiden Veränderungsreihen des Dinges ist also keineswegs eine parallele. Ich meine, dass schon durch dieses Beispiel die realistische Parallelismustheorie sich gerichtet finden muss. Indess sie mag noch den Einwand erheben, das Beispiel vom veränderlichen Dinge werde gegen sie zu Unrecht ausgespielt, weil für sie ja überhaupt gar nicht das Veränderliche „Ding" bestehe, indem das in dem Beispiel angezogene sogenannte Ding ja nur eine von den besonderen Veränderungsreihen eines Einzelwesens bedeute, dessen andere eben die sogenannte Seele sei; mögen also immerhin innerhalb der körperlichen Veränderungsreihe verschiedene wesentliche Bestimmtheiten nicht parallelen Wechsel in ihren Besonderheiten aufweisen, so spreche dies noch keineswegs gegen die Annahme, dass das eigentliche Einzelwesen sich doch in seinen beiden Grundbestimmtheiten parallel verändere; der Angriff sei darum verfehlt, weil er nicht den Boden, auf dem die Parallelismustheorie stehe, genau berücksichtigt habe. Liessen wir nun auch jenes Beispiel fahren, so müssten wir doch dabei bleiben, dass die Notwendigkeit eines Parallelismus der Veränderungsabfolge keineswegs aus der Annahme, Seele und Gehirn seien die

zwei Seiten eines Einzelwesens, zu folgern sei, sondern, dass die Parallelismustheorie einfach auf die Tautologie hinauslaufe: Gehirnleben und Seelenleben zeigen notwendig parallelen Ablauf, weil ihre einzelnen Glieder Veränderungen eines sich notwendig zugleich in seiner Gehirnbestimmtheit und in seiner Seelenbestimmtheit verändernden Einzelwesens sind. Fragen wir dann, wie billig, nach dem Warum dieser Doppelveränderung, so kann uns der Spinozist immer nur antworten: „weil es eben so ist"; wir bleiben also thatsächlich ohne aufklärende Antwort und finden uns von ihm schlechtweg nur vor die nackte Behauptung gestellt, dass Gehirn und Seele eben die zwei verschiedenen wesentlichen Bestimmtheiten Eines Veränderlichen seien.

„Leib und Seele, die zwei Seiten eines Einzelwesens": das ist nun freilich ein so unzählige Male geschriebenes und gesprochenes Wort, dass man es als ein denkbares einfach hinzunehmen gewohnt ist. Die Sprache ist geduldig und die Sprechenden nicht minder. So konnte es geschehen, dass dieses Wort als eine tiefsinnige Formel von Geschlecht zu Geschlecht weiter gegeben wurde, und doch hat Niemand und wird Niemand jemals in klarem Begriffe ein Einzelwesen haben können, dessen zwei ganz verschiedene Seiten oder wesentliche Bestimmtheiten das Thatsächliche ausmachen würde, was wir Leib und Seele zu nennen gewöhnt sind. Es darf daher mit Fug und Recht hier ausgesprochen werden, dass in jener Behauptung von dem aus Seele und Leib bestehenden einfachen Einzelwesen „Mensch" blosse Wörter den Gedanken haben ersetzen müssen.

Wann immer Verschiedenes als wesentliche Bestimmtheit eines und desselben Einzelwesens begriffen werden soll, ist unter allen Umständen dazu ein Drittes erforderlich, das deren Verknüpftsein zu diesem Einzelwesen vermittelt; ich nenne dieses Dritte das tertium unionis. Das Blatt Papier hier vor mir ist ein Einzelwesen, zu dem diese Farbe und diese Gestalt als seine besonderen Bestimmtheiten gehören; dass sie in der vorliegenden Einheit gegeben sind, liegt nicht etwa schon in ihnen selber begründet, sondern erst in der besonderen Ortsbestimmtheit, mit der

diese Farbe und diese Gestalt zusammen gegeben sind, mit anderen Worten darin, dass diese beiden Bestimmtheiten an ein und demselben Orte sind. Der besondere Ort also ist hier das tertium unionis, der uns das Verschiedene, diese Farbe und diese Gestalt, als die verschiedenen Bestimmtheiten eines und desselben Einzelwesens haben und klar begreifen lässt.

Ein solches Drittes, in welchem Leib und Seele als die angeblichen Bestimmtheiten Eines Wesens sich doch treffen müssten, ist aber nicht zu entdecken, und eben deshalb bleibt das Wort, dass sie zu einem und demselben Einzelwesen gehören, unfassbar. Wer es doch meint fassen zu können, wird sich bald auf dem falschen Wege ertappen, dass er das Seelische, dieses anerkannt Immaterielle, gleich dem anerkannt Materiellen, dem Leiblichen, auch im Raum, also auch an einem Orte gegeben sein lässt, dass er mit andern Worten das Immaterielle zu Materiellem umgedacht hat. Dann freilich bietet es ihm ebenso wenig Schwierigkeit, solches Seelisches und das Leibliche als Bestimmtheiten eines und desselben Einzelwesens zu denken, wie die Bestimmtheiten Farbe und Gestalt, denn es ist dasselbe tertium unionis, „der besondere Ort", der eben auch dort die Einheit vermittelte.

Indess gesetzt einmal den Fall, ein einfaches Einzelwesen mit Leib und Seele als seinen wesentlichen Bestimmtheiten, in denen es sich stets zugleich veränderte, gälte als eine, wenn auch schlechtweg unfassbare, „Thatsache", so müsste die Behauptung von der parallelen Abfolge seiner leiblichen und seelischen Veränderungen selber noch zu einer anderen unfassbaren Aufstellung führen, nämlich zu dem Worte vom „unbewussten Seelischen". Ein Mensch, welcher das Bewusstsein verloren hat, „bewusstlos" geworden ist, wäre eben nach dieser Parallelismustheorie auch in solchen Zeiten trotz alledem sowohl leibliches als auch seelisches Wesen, obzwar ohne Bewusstsein; er müsste also „unbewusstes Seelenleben" aufweisen. Dies Wort vom „unbewussten Seelischen" gehört aber zu den unfassbaren, denen kein Sinn zugelegt werden kann. Alle Bemühungen, ihm einen

Sinn zu geben, müssen ja darauf zielen, seinen Inhalt für etwas auszugeben, das dem (bewussten) Seelischen Ähnliches wäre. Dabei lässt sich jedoch thatsächlich gar nichts erreichen, denn von etwas, das einer Sache ähnlich sein soll, lässt sich immer nur reden, wenn es mit dieser Sache wenigstens im allgemeinen zusammentrifft; da nun aber das allgemeine Wesen des thatsächlich gegebenen Seelischen eben Bewusstsein ist, so kann „Unbewusstes" gar nicht etwas diesem Seelischen Ähnliches sein. „Unbewusstes" im thatsächlich Gegebenen kennen wir allerdings, es ist all das Materielle unserer Welt, und so dürfen wir denn als sicher annehmen, dass diejenigen, welche behaupten, bei dem Worte „unbewusstes Seelisches" etwas zu denken, darunter entweder doch Bewusstes (= Seelisches) oder aber Materielles (= Unbewusstes) denken; und das Wort „unbewusstes Seelisches" als solches kommt selber, wenn wir es beim Worte nehmen, dem Worte „materielles Immaterielles" gleich, es bezeichnet also einen Widerspruch.

Eine Parallelismustheorie nun, deren grundlegender Satz von Leib und Seele als angeblichen Bestimmtheiten Eines Einzelwesens unfassbar ist und in seinem Gefolge die unfassbare Behauptung vom unbewussten Seelischen hat, fällt unwiderbringlich für uns dahin; wir erkennen auch klar, warum sie überhaupt nicht einmal den Anspruch machen darf, eine Theorie zu sein. Jede Theorie muss aus ihrem Grundsatze die zu erklärende Thatsache als dessen notwendige Folge ableiten; wie wir gesehen haben, kann die realistische Parallelismustheorie dies nicht leisten; daraus, dass ein Einzelwesen zwei wesentliche Bestimmtheiten hat, folgt keineswegs, dass dieses Veränderliche sich niemals nur in einer, sondern ausnahmslos in beiden Bestimmtheiten zugleich verändere. Über die Möglichkeit solcher steten Doppelveränderung also hinaus zu deren Notwendigkeit zu gelangen, wie es die Theorie leisten müsste, vermöchte eben nur die klare Einsicht in das angebliche Verhältnis von Leib und Seele als zweier Bestimmtheiten eines Einzelwesens; diese Einsicht aber ist nicht zu gewinnen, weil ja schon die blosse Behauptung von einem Einzelwesen

mit Leib und Seele als dessen Bestimmtheiten schlechthin unfassbar ist.

Endlich sei noch gegen die realistische Parallelismustheorie darauf hingewiesen, dass es, wenn sie zu Recht bestände, nicht zu verstehen wäre, wie man den Leib oder das Gehirn), diese angebliche Seite oder wesentliche Bestimmtheit eines Einzelwesens, schon für sich allein als ein besonderes Einzelwesen begreifen kann. Wir haben doch zweifellos einen durchaus klaren Begriff vom menschlichen Leibe als einem besonderen Einzelwesen, und bestimmte Fachwissenschaften haben ihn so als Gegenstand ihrer Untersuchung: dies alles müsste ja unmöglich sein, wenn jene Theorie Recht hätte. Wäre der Leib nur eine Bestimmtheit, so müssten wir, wann immer wir ihn vorstellen, auch die Seele mitdenken, sofern wir eben ein leibliches Einzelwesen denken wollten, ebenso wie wir, wenn wir uns eine Farbe vorstellen, auch eine Gestalt mitdenken müssen, sofern wir ein farbiges Einzelwesen denken wollen. Dieser Einwand ist meines Erachtens für jene Theorie ebenfalls ein tödtlicher. Dagegen kann ich nicht als einen solchen denjenigen ansehen, der gegen sie die Thatsache des gestorbenen „Menschen" anführt, weil die realistische Parallelismustheorie sich ihm gegenüber doch immer noch mit dem „unbewussten Seelischen" als einer auch noch nach dem Tode mit dem Leibe verbundenen anderen Seite helfen könnte, — es wäre freilich damit für sie nur eine Galgenfrist gewonnen, da sie über dem „unbewussten Seelischen" doch unfehlbar den Hals brechen muss. —

Die phänomenalistische Parallelismustheorie lehnt sich ihrerseits an Kant an, Leib und Seele gelten für verschiedene Erscheinungsweisen eines und desselben Ansichseienden, Leib sei die äussere, Seele die innere Erscheinung desselben. Entgegen der realistischen Parallelismustheorie, die den innigen Zusammenhang von Leib und Seele aus deren substantiellen Einheit begreifen will, sucht die phänomenalistische diesen Zusammenhang aus der Identität eines beiden zu Grunde Liegenden zu verstehen. Wann immer, so heisst es, Leibes- und Seelenleben zusammen

gegeben sind, da muss die Abfolge beider eine parallele sein, weil Leib und Seele nur die verschiedenen Erscheinungen einer und derselben „Sache“ sind (jener ihre äussere, diese ihre innere Erscheinung), weil also äussere und innere Erscheinung auf ein und dieselbe „Sache“ sich gründen. Dagegen liesse sich nichts sagen, wenn nur nicht die Schwierigkeit aufkäme, die Identität des dem Leibes- und des dem Seelenleben angeblich zu Grunde Liegenden zu begreifen. Der phänomenalistischen Theorie muss daher alles daran liegen, diese Identität klar zu machen, als deren notwendige Folge ja der Zusammenhang des gegebenen Leibes- und Seelenlebens gedacht werden soll. Nun ist aber das Leibliche und das Seelische etwas so völlig Verschiedenes, dass ich gestehen muss, die Behauptung nicht fassen zu können, diesem liege eine und dieselbe „Sache“ zu Grunde, ein und dieselbe „Sache“ komme in dem so völlig Verschiedenen zur Erscheinung. Wenn ich den Phänomenalisten sagen höre: „Veränderungen des Bewusstseins sind der „Sache“ nach identisch mit Veränderungen der cerebralen Vorgänge, und Wille und Ideen sind eben dasselbe psychisch, was sich physisch als cerebraler Prozess darstellt“: so sind mir diese Worte angesichts dessen, was ich als Psychisches und als Physisches meiner Welt kenne, schlechthin unfassbar; dies bleibt auch so und ändert sich nicht, wenn etwa darauf abgestellt würde, es müssten eben, wenn überhaupt Zusammenhang von Leib und Seele solle verstanden werden, beide als Erscheinungen ein und derselben „Sache“ einfach hingenommen werden. Das heisst für mich, um den Preis des Verständnisses den Verstand opfern.

Lässt sich aber die behauptete Identität nicht doch vielleicht durch ein Gleichnis verständlich machen? In unserer Welt finden wir ja oft, dass ein und dieselbe Sache verschieden „erscheint“; derselbe Baum, durch rotes Glas gesehen, erscheint rot, und durch blaues Glas gesehen, blau; ein und dasselbe „erscheint“ also in verschiedener Farbenbestimmtheit. Aber in diesem Falle ist es uns möglich, auch die „Sache“ selber „ohne Glas“ zu sehen und dadurch der Behauptung, dass dieselbe Sache das erste Mal rot,

das andere Mal blau „erschienen“ sei, festen Untergrund zu geben. Nennt man nun die Erscheinungen des Ansichseienden etwa „Wirkungen ins Bewusstsein,“ [1]) so lassen sich dementsprechend die „Erscheinungen“ unseres Beispiels etwa als „Wirkungen ins Glas“ bezeichnen. Lassen wir also einmal das Beispiel als Gleichnis soweit gelten, dass die völlige Verschiedenheit, die Leib und Seele zeigen, in der Farbenverschiedenheit der Baumerscheinungen ihr Gegenstück finde, so verlangt das Gleichnis, um ein treffendes zu sein, doch immer noch, dass, da eben der identische Grund von Leib und Seele nicht, wie dort der Baum ohne Glas von uns gesehen, so ohne Bewusstsein uns gegeben ist, begreiflich gemacht werde, wie man dazu genötigt werde, die völlig verschiedenen Erscheinungen, Leib und Seele, aus einem und demselben Grunde überhaupt herzuleiten. Die verschiedenen „Farbenerscheinungen“ des Baumes erklären sich aus den verschiedenfarbigen Gläsern, in die ein und derselbe Baum wirkt; soll nun das Gleichnis zu Recht bestehen, so müssten Leib und Seele als „Wirkungen ins Bewusstsein“ ihre Verschiedenheit als Erscheinungen einer und derselben Sache gleichsam von zwei verschiedenen Bewusstseinsgläsern d. h. von zwei verschiedenen Seiten des Bewusstseins, in denen dieses von ein und derselben wirkenden „Sache“ getroffen würde, herleiten.

Es scheint nichts leichter zu sein, als dieser Forderung mit Kants Hülfe nachzukommen: Leib, wird man sagen, ist eben die äussere, Seele die innere Erscheinung derselben „Sache“, das Bewusstsein hat zwei verschiedene Angriffspunkte oder Wirkungsstellen, diese nenne man den „äusseren“ und den „inneren Sinn“; Leib sei die Wirkung ins Bewusstsein, sofern die wirkende „Sache“ das Bewusstsein in dessen äusserem, Seele die Wirkung ins Bewusstsein, sofern dieselbe Sache das Bewusstsein in dessen innerem Sinne trifft. Äussere und innere Anschauung hätten darnach für zwei besondere Bewusstseinsgläser zu gelten, aus deren

[1]) Siehe G. Heymans „die Parallelismusfrage“, Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane Bd. 17, S. 68 u. f.

völliger Verschiedenheit sich die völlige Verschiedenheit jener Erscheinungen als „Wirkungen ins Bewusstsein“ seitens einer und derselben „Sache“ verstehen lassen könnte. Freilich kommt der Phänomenalist diesen beiden Bewusstseinsgläsern selber offenbar nur auf die Spur an der Hand der zwei verschiedenen Bewusstseinsthatsachen, des Physischen und des Psychischen, denn niemals sind jene, wie die verschiedenfarbigen Gläser unsres Gleichnisses, selber als solche uns gegeben, aber der Theorie braucht dieser Umstand noch keinen Abbruch zu thun. Ja, wenn auch ebenfalls die den beiden Erscheinungen angeblich zu Grunde liegende identische „Sache“ als das Ansichseiende nicht gegeben ist, so hat die phänomenalistische Theorie doch das vor der realistischen voraus, dass sie, um das gegebene Seelenleben in seinem Verhältnis zum Leibesleben zu bestimmen, nicht genötigt ist, noch zu einem zweiten Unfassbaren, zum „unbewussten Seelenleben“, die Zuflucht zu nehmen. Sind nämlich auch Leib und Seele „Wirkungen in's Bewusstsein“ oder Erscheinungen einer und derselben „Sache“, so ist damit doch nicht, wie bei der realistischen Theorie, zugleich gesetzt, Leibesleben und Seelenleben seien zwei sich derart entsprechende Veränderungsreihen, dass jeder Gehirnveränderung eine seelische, und umgekehrt jeder seelischen eine Gehirnveränderung entsprechen müsse. Die phänomenalistische Theorie hat hier freilich nicht nötig, den Thatsachenboden zu verlassen; man kann es völlig begreifen, dass die physische Erscheinung allein auftritt ohne eine psychische Erscheinung derselben „Sache“, und weiss sich „von dem Fetischglauben des Panpsychismus weit entfernt“.[1]) Freilich müsste sie folgerichtig nun auch ebenso die Möglichkeit zugeben, dass die psychische Erscheinung ohne die physische Erscheinung derselben „Sache“ gegeben sei. Denn das Auftreten jener „Wirkungen ins Bewusstsein“ hängt ja nur davon ab, was gerade von der wirkenden „Sache“ getroffen wird, ob das äussere oder das innere Bewusstseinsglas oder ob beide zugleich. Die Notwendigkeit, dass stets beide zusammen

[1]) A. Riehl, der philos. Kritismus II², S. 192.

getroffen werden, ist also nicht aus der phänomenalistischen Grundlegung zu entnehmen, würde sie aber behauptet, so müsste dies selbstverständlich zur Aufstellung von „unbewusstem Seelischen“ führen.

Die phänomenalistische Theorie kann sich indess auf die an und für sich annehmbare Behauptung einschränken: überall, wo wir einen bestehenden Zusammenhang von Gehirn und Seele feststellen, ist dieser auf „Doppelwirkung ins Bewusstsein“ seitens einer und derselben unfassbaren „Sache“ zurückzuführen und in diesem Sinne von „Parallelismus des Gehirn- und Seelenlebens“ zu reden; die Notwendigkeit dieses Parallelismus ist freilich auch damit nicht irgendwie begründet.

Aber an dem Weltknoten, um mit Schopenhauer zu reden, geht diese Theorie in die Brüche. Seele sei, wie die Theorie ausdrücklich betont, Bewusstsein, und die Erscheinungen „Wirkungen ins Bewusstsein“. Soll Letzteres nun einen Sinn haben, so muss das Bewusstsein Veränderliches sein, denn jede Wirkung ist ja Veränderung; und ferner, ist die Seele Bewusstsein, so muss sie eben mit dem Veränderlichen, das Erscheinungen als „Wirkung“ erfährt, identisch sein: was jedoch, da Seele andererseits selber „Wirkung ins Bewusstsein“ sein soll, auf den Widerspruch hinausläuft, der die Wirkung und das Wirkung Erfahrende, mithin die Bestimmtheit eines Veränderlichen und dieses Veränderliche dasselbe sein lässt, sowie auf den anderen Widerspruch, der die Erscheinung (Seele) und das Ansichseiende (das die Wirkung erfahrende Bewusstsein) dasselbe sein lässt. An diesem doppelten Widerspruche geht die phänomenalistische Parallelismustheorie unrettbar zu Grunde, und es gerät zugleich die zur Erklärung des Zusammenhanges von Gehirn und Seele herangezogene Behauptung ins Wanken, nach welcher Gehirnleben und Seelenleben die durch besondere „Bewusstseinsgläser“, die äussere und innere Anschauung, vermittelten „Wirkungen ins Bewusstsein“ sein sollen. Ist nämlich Seele Bewusstsein, so muss das gegebene Seelenleben, soll es anders „Erscheinung“ sein, Wirkung des Bewusstseins

ins Bewusstsein d. i. Wirkung der Seele in sich selbst hinein sein. Unfassbar aber, ich wiederhole dies hier, ist es, dass einfaches Einzelwesen unmittelbar auf sich selber einwirke; Wirken fordert immer zwei Einzelwesen, das wirkende und das die Wirkung als Veränderung erfahrende; ohne ein anderes, das einwirkt, kann ein Veränderliches sich nicht verändern. Die Behauptung, dass ein Einzelwesen sich selbst verändere, ist der anderen gleich, dass eine Veränderung von selbst auftrete; wer die letztere verwirft, muss auch die erstere abweisen, und jeder Versuch mit dem Worte, ein Einzelwesen verändere sich selbst, einen Sinn zu verbinden, führt sicher dazu, aus dem einen Einzelwesen mehrere zu machen, die das eine auf das andere einwirken und so Veränderung in einander hervorrufen können; solche Veränderung darf dann allerdings auch Veränderung des aus jenen mehreren Einzelwesen zusammengesetzt gedachten Einzelwesens bezeichnet werden, wenngleich im eigentlichen Sinn nur eines seiner Teil-Einzelwesen die Veränderung erfährt. —

Den unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich der logischen Durchführung der realistischen sowie der phänomenalistischen Parallelismustheorie entgegenstellen, sucht nun die idealistische zu entgehen, indem sie, halb realistisch, halb phänomenalistisch veranlagt, nicht, wie die erstere, auf die Einheit und auch nicht, wie die zweite, auf die Identität, sondern auf die Kausalität als den erlösenden Begriff abstellt.

Der Idealist ist Realist und er ist Phänomenalist, jenes in Ansehung der Seele, dieses in Ansehung des Leibes. Alles Körperliche ist ihm „Erscheinung“ von Seelischem, dem eigentlich Seienden; Gehirnprocess ist die Erscheinung des Bewusstseinsprozesses, Gehirnleben die Erscheinung des Seelenlebens. Es ist der Standpunkt des Panpsychismus, der, wie man sagt, alles beseelt, richtiger vielleicht, der alles verseelt; es ist der Standpunkt, zu dem sich der Phänomenalist wohl zunächst hinübergedrängt sieht angesichts des in der Grundlegung seiner eigenen Theorie enthaltenen Widerspruches: „Seele (Bewusstsein) eine Wirkung ins Bewusstsein.“

Freilich will auch die idealistische Parallelismustheorie ebensowenig, wie die phänomenalistische, von dem in innigem Zusammenhang Stehenden, Gehirn und Seele, als von zwei ununterbrochenen Reihen (Erscheinungsreihe und Seinsreihe) wissen; aber während der phänomenalistischen beide, sowohl das Gehirnleben als auch das Seelenleben, lückenhaft sind, behauptet die idealistische Theorie, die seelische Reihe sei lückenlos, dagegen die Erscheinungsreihe, das Gehirnleben, lückenhaft, da ja diese Erscheinung nur gegeben sein könne, wenn das Seelische grade eine „Wirkung ins Bewusstsein" ausübe, und das sei keineswegs immer der Fall. Dass diese Lücken freilich von uns in der „Vorstellung" mit Hülfe von gegebenen Erscheinungen ausgefüllt werden, ändert an der thatsächlichen Lückenhaftigkeit der Erscheinungswelt nichts.

Immerhin lässt sich auch noch auf Grund dieser Annahme der Zusammenhang von Gehirn und Seele als ein Parallelismus fassen, indem eben jeder „Erscheinung" ein Seiendes entsprechen soll; Gehirnprozess bedeutet darnach die „Wirkung ins Bewusstsein seitens eines Bewusstseinsprozesses". Wenn diese Behauptung als wahr gelten soll, so berechtigt sie nach dem Satze „gleiche Ursache, gleiche Wirkung" zu dem Schlusse von einem thatsächlichen Bewusstseinsprozesse auf einen möglichen besonderen Gehirnprozess, und, wenn jenes Satzes Umkehr „gleiche Wirkung, gleiche Ursache" nicht beanstandet werden sollte, ebenso sicher zu dem Schlusse von einem thatsächlichen Gehirnprozess auf einen wirklichen besonderen Bewusstseinsprozess.

Die idealistische Parallelismustheorie gründet sich also auf die Behauptung, dass das Gehirn eine Erscheinung d. i. eine Wirkung ins Bewusstsein seitens einer Seele sei. Von der Wechselwirkungstheorie ist diese Parallelismustheorie mit iher ursächlichen Abhängigkeit der Gehirnerscheinung von dem Seelensein ebenso weit entfernt, als die realistische, während die phänomenalistische meines Erachtens in sich selbst nichts mit sich führt, was die Annahme der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele von ihr ausschlösse. Wenn nämlich die Erscheinungsdinge unter einander doch als in

Wechselwirkung stehend begriffen werden können, wie die Wissenschaften der physischen Welt bezeugen, so ist der Gedanke, dass auch die Einzelwesen der psychischen Welt nicht nur ebenfalls unter einander, sondern auch mit den Einzelwesen der physischen Welt in Wechselwirkung stehen, nicht ohne Weiteres abzuweisen. Wechselwirkung verlangt doch nur, dass beide Einzelwesen einer und derselben Wirklichkeit angehören, also, um mit dem Idealisten zu reden, dass beide entweder der Seinswirklichkeit oder der Erscheinungswirklichkeit angehören, und letzteres ist eben nach unserem Phänomenalisten bei Leib und Seele, die ja beide Erscheinungen sein sollen, der Fall.

Hat nun auch die idealistische Parallelismustheorie vor der phänomenalistischen dies voraus, dass schon durch ihre Grundlegung die Wechselwirkung als eine mögliche ausgeschlossen ist, so krankt sie doch, wie die phänomenalistische, in ihrer Grundlegung daran, dass auch sie das sich von selbst Verändern des Einzelwesens behaupten muss. Mit bemerkenswerter Deutlichkeit und Folgerichtigkeit spricht sich Heymans in seinem Aufsatze auch dahin aus:[1]) „Mit Unrecht, wie ich glaube, wird oft der wesentliche Unterschied der beiden Reihen auf denjenigen der Erscheinungsweisen für das eigene oder für ein fremdes Bewusstsein zurückgeführt. Factisch kann ein Fremder so wenig in mein Gehirn hineinschauen, wie ich selbst, und in beiden Fällen sind die Hindernisse blos praktischer Natur; es ist sehr denkbar, dass die Wissenschaft, so wie jetzt schon Wahrnehmung der eigenen Herzthätigkeit, einmal auch Wahrnehmung der eigenen Gehirnthätigkeit möglich macht. Der wesentliche Unterschied ist derjenige zwischen direktem Bewusstsein des psychischen Vorganges (des Seienden) und Bewusstsein einer durch die Sinnesorgane vermittelten Wirkung (Erscheinung) desselben". Zur Erläuterung setze ich diesem hinzu, dass Heymans unter Wirkung die „Wirkung ins Bewusstsein" meint.

[1]) Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane Band 17, S. 75, Anmerkung.

Ich stimme Heymans darin völlig zu, dass die Möglichkeit, die eigene Gehirnthätigkeit wahrzunehmen, nicht geleugnet werden darf; aber, wenn der Idealist dies behauptet, so erklärt er von seinem Standpunkte eben damit, dass das Bewusstsein auf sich selbst wirken, also sich selbst verändern könne. Heymans will zwar sicherlich von dem sich von selbst Verändern überhaupt nichts wissen, und vielleicht um den bösen Schein, dass er doch derartiges behaupte, zu zerstreuen, fügt er noch bei: „Könnte ich die eigene Gehirnthätigkeit sinnlich wahrnehmen, so hätte ich doch immer noch eine physische, weil durch Lichtstrahlen und Sinnesfunktionen vermittelte, also direkt durch ein Ausserbewusstes und bloss indirekt durch Bewusstseinsvorgänge verursachte Wahrnehmung".

Indes auch mit diesem Zusatze weicht der böse Schein noch keineswegs. Nach dem Idealisten ist ja das eigentliche Seiende Seelisches, alles Physische aber Wirkung des Seelischen „ins Bewusstsein"; im Physischen „erscheint" Seelisches dem Bewusstsein; im Seienden stehen die psychischen Einzelwesen miteinander in Wirkungszusammenhang, und die jedesmalige Wirkung ins Bewusstsein ist die Wahrnehmung von Physischem, das ja eben „Erscheinung" des wirkenden Seelischen bedeutet. Darnach würde also, sofern mein eigenes Gehirn von mir selber wahrgenommen wird, eine Wirkung meiner Seele in meine Seele, meines Bewusstseins in mein Bewusstsein vorliegen? Nein, entgegnet Heymans, wenigstens nicht eine „direkte", sondern nur eine „indirekte"; denn die unmittelbare Wirkung ins Bewusstsein werde immer nur von „Ausserbewusstem" d. i. von anderem Seelischen auf ein Bewusstsein ausgeübt; daher wirke auch mein Bewusstsein nicht unmittelbar auf sich selbst und verändere sich demnach nicht von selbst, sondern immer nur durch anderes, das eben auf mein Bewusstsein unmittelbar einwirke. Indessen sehen wir uns diese Sache näher an. Wenn ich ein anderes Gehirn wahrnehme, so wird diese Wahrnehmung „durch Lichtstrahlen und Sinnesfunktion vermittelt, also durch ein Ausserbewusstes verursacht": spricht der Idealist; meine

Wahrnehmung sei hier Erscheinung jenes seelischen Anderen, des „Ausserbewussten“. Wenn ich aber, so fahre ich nun fort, mein eignes Gehirn wahrnehme, dann wird dies zwar sicherlich auch durch Lichtstrahlen und Sinnesfunktion vermittelt, aber nicht durch „Ausserbewusstes“, durch anderes Seelisches, sondern durch mein Bewusstsein selber „verursacht“ sein müssen, soll anders mein Gehirn Erscheinung meiner Seele und nicht eines anderen Seelischen sein. Darauf kommt es ja doch an, dass ich mein Gehirn, die angebliche Erscheinung meiner Seele, wahrnehme — wie dies eben auch Heymans selber behauptet — und „Erscheinung“ einer „Sache“ ist doch nach dem Idealisten immer dieser „Sache“ „direkte“ Wirkung ins Bewusstsein. Sollte aber meine Wahrnehmung meines Gehirns etwa eine mittels eines Spiegels von meiner Seele verursachte Erscheinung meiner Seele sein, so setzte dies das für den Idealisten selber Undenkbare voraus, dass Erscheinung (meiner Seele) auf ein Seiendes (meine Seele) wirken könnte. Denn die Angelegenheit stände doch folgendermassen: A bezeichne einmal meine Seele, B eine andere Seele, die in ihrer „Wirkung in mein Bewusstsein“ diesem d. i. dem A als Spiegel „erscheint“; das Wirken von A auf B andrerseits verursacht dem B die Erscheinung von A, d. h. das seelische B, dessen Erscheinung als Wirkung in mein Bewusstsein der mir vorliegende Spiegel ist, nimmt seinerseits mein Gehirn wahr, hat die Erscheinung meiner Seele. Die Thatsache nun, die in gemeinen Worten heisst: „Ich sehe mein Gehirn im Spiegel“, würde, ins Idealistische übersetzt, sagen müssen, meine Seele werde von der Erscheinung meiner Seele in der anderen Seele B d. i. von meinem Gehirn afficiert, so dass also das sogenannte Spiegelbild meines Gehirns nach dem Idealisten eine Wirkung in mein Bewusstsein seitens der Erscheinung meines Bewusstseins (d. i. meiner Seele) sein müsste. Man wende nicht ein, dass nicht die Hirnerscheinung meiner Seele im anderen Bewusstsein die Hirnerscheinung in meinem Bewusstsein wirke, sondern das andere Bewusstsein selber sei vielmehr das Wirkende.

Freilich müsste dieses wirken und seine Wirkung in mein Bewusstsein wäre eben die Erscheinung „der Spiegel“ in meinem Bewusstsein, aber jene oben erwähnte Wirkung ins andere Bewusstsein, nämlich die Gehirnwahrnehmung als die Erscheinung meiner Seele in diesem anderen Bewusstsein, gehört eben als solche ja zu diesem anderen Bewusstsein, und so würde folgerichtig diese Erscheinung meiner Seele in und mit dem anderen Bewusstsein auf mein Bewusstsein selbst wirken, demzufolge ich dann eben das Hirn in dem Spiegel wahrnähme. Nicht aber stände es etwa so, was man, verleitet durch das Spiegelgleichnis, vielleicht einwenden möchte, dass die auf meine Seele rückwirkende Spiegelseele als Seiendes durch das Wirken meines Bewusstseins in dasselbe eine Veränderung erfahren hätte, als deren Erscheinung (Wirkung in mein Bewusstsein) in meinem Bewusstsein erst überhaupt das Gehirn aufträte. Wäre es übrigens doch so, dann würde diese Sache nur noch widerspruchsvoller erscheinen, denn wie wollte es wohl verstanden werden, dass ein in einer bestimmten Weise verändertes Seiendes eine Wirkung in mein Bewusstsein ausübte und diese Wirkung einmal Erscheinung der anderen Seele, dann aber zugleich auch Erscheinung meiner eigenen Seele wäre.

Doch auch abgesehen von diesen Widersprüchen in der Grundlegung ergeben sich aus ihr überdies unüberwindliche Schwierigkeiten für die Auffassung des Bewusstseinslebens. Heymans schreibt: „Die ‘Erscheinungen’ sind Wahrnehmungen d. h. ‘Wirkungen ins Bewusstsein’ und gehören demnach zum Seelischen, nur unterscheiden sie sich von dem anderen Seelischen, den Vorstellungen, Gefühlen, Bestrebungen dadurch, dass diese dem Bewusstsein unvermittelt, jene aber vermittelt durch ‘Ausserbewusstes’, dessen ‘Wirkungen ins Bewusstsein’ sie sind, entstehen“. Was wir also Seelisches gegenüber dem Physischen zu nennen gewohnt sind, wäre unvermitteltes, das sogenannte Physische selbst aber vermitteltes Seelisches.

Steht die Sache wirklich so, ist das Physische „vermitteltes“ Seelisches d. i. „Wirkung ins Bewusstsein“, so

muss es besondere Bestimmtheit des Bewusstseins (Heymans nennt ja auch das Physische die „Empfindung oder Wahrnehmung") und es muss demnach dieses Bewusstsein ein veränderliches Einzelwesen sein. Denn Wirkung ist immer die neu auftretende besondere Bestimmtheit eines Einzelwesens d. h. sie bedeutet immer Veränderung, und Veränderung setzt zu ihrer Möglichkeit Veränderliches voraus. Wenn nun der Wechsel jenes „vermittelten" Seelischen, des sogenannten Physischen, eine bestimmte Gesetzmässigkeit zeigt und „der successive Eintritt verschiedener Empfindungskomplexe ins Bewusstsein nach bestimmten Regeln stattfindet", so können wir dieses aus der Annahme verstehen, dass das auf das Bewusstsein einwirkende „Ausserbewusste" nach bestimmten Regeln, also in gesetzmässigem Wechsel einwirke, demzufolge der successive Eintritt der Wirkungen auch bestimmte Gesetzmässigkeit aufweisen müsse: man sieht, Berkeley ist hier nicht weit.

Lässt sich aber die Gesetzmässigkeit im Physischen, weil es als die Wirkung von Anderem auf das Bewusstsein gefasst wird, noch begreifen, so spottet die Gesetzmässigkeit des Wechsels im unvermittelten Seelischen doch jeglicher Erklärung, und zwar deshalb schon, weil die Thatsache dieses Wechsels selber auch für den idealistischen Standpunkt durchaus unverständlich sein muss. Denn auch dieses „unvermittelte" Seelische, also die Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen müssen, wie die Empfindungen oder Wahrnehmungen, besondere Bestimmtheiten des Bewusstseins bedeuten. Dieses Bewusstsein nun wird, eben weil es Veränderliches ist, gewiss auch einen Wechsel in diesem „unvermittelten" Seelischen aufweisen können; indessen ein solcher Wechsel ist, ohne durch anderes, oder, wie der Idealist sagt, durch „Ausserbewusstes" verursacht zu sein, für das Bewusstsein nicht möglich. Mögen z. B. „bestimmte Vorstellungen auftreten, wenn bestimmte andere vorhergegangen sind", so ist doch auch diese Gesetzmässigkeit im Wechsel nur zu verstehen durch die Annahme, dass anderes gesetzmässig wechselnd auf das Bewusstsein einwirkt, dass also in erster Linie überhaupt die allgemeine

Forderung unseres Denkens erfüllt sein muss, keine einzige besondere Bestimmtheit des Bewusstseins könne auftreten, will sagen, keine Veränderung dieses Einzelwesens könne statt haben, wenn nicht anderes Einzelwesen auf dasselbe einwirke. Dieses auf das Bewusstsein wirkende Andere könnte nun aber von der idealistischen Theorie zur Erklärung des „unvermittelten" Seelischen schon nicht herangezogen werden, weil das „unvermittelte" Seelische ja nicht, wie die „Empfindungen oder Wahrnehmungen" d. i. das sogenannte Physische, zur Erscheinung, sondern zum Seienden gehört; denn wäre anderes, das „ins Bewusstsein wirkt", zur Erklärung dieses „unvermittelten" Seelischen herangezogen, so würde dieses als „Wirkung ins Bewusstsein" d. h. als Erscheinung und eben nicht als Seiendes anerkannt sein. Das Auftreten solcher nicht durch anderes („Ausserbewusstes") verursachter Bestimmtheiten des Bewusstseins muss aber auch für den Idealisten schlechtweg unfassbar sein, da es doch nicht zu verstehen ist, wie eine Bestimmtheit eines Einzelwesens Ursache einer anderen Bestimmtheit desselben Wesens sei, denn dies käme eben wieder darauf hinaus, dass sich ein Einzelwesen von selbst verändere. Es ist ja unfassbar, dass eine Vorstellung eine andere oder ein Gefühl desselben Bewusstseins unmittelbar hervorrufe, und auf idealistischem Standpunkt ist es insbesondere erst recht unfassbar, dass eine Empfindung oder Wahrnehmung z. B. ein Gefühl desselben Bewusstseins verursache, denn es kommt dabei nicht nur in Betracht, dass eine Bestimmtheit die Ursache einer anderen desselben Einzelwesens, sondern zugleich auch, dass „Erscheinung" (Empfindung oder „Wahrnehmung") die Ursache von „Seiendem" (Gefühl) sein soll. Hier treffen wir auf einen Rattenkönig von Unfassbarem.

Allerdings übersieht man gern diese unüberwindlichen Schwierigkeiten, weil man sich seit langem auch in streng wissenschaftlicher Untersuchung an die Behauptung gewöhnt hat, dass Wahrnehmungen Vorstellungen „hervorrufen", dass Wahrnehmungen oder Vorstellungen Gefühle, und dass Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gefühle

Bestrebungen derselben Seele verursachen; aber unfassbar bleibt dies doch, wenn wir die Behauptungen streng beim Wort nehmen, und der beliebte Ausweg, jene Bestimmtheiten des Seelenwesens selber für Einzelwesen in der Seele zu halten, ist, auch abgesehen davon, dass er überhaupt einen Irrweg bedeutet, hier in unserem Fall nicht einmal gangbar, wo es sich ja um die Vorstellungen, Gefühle u. s. w. nicht als Wirkendes, sondern als Wirkungen handelt, Wirkungen aber niemals Einzelwesen, sondern immer Bestimmtheiten von Einzelwesen sind. Sollen wir also das Auftreten von besonderem Seelischen im Bewusstsein überhaupt und zwar nicht nur der Wahrnehmungen, sondern auch der Vorstellungen u. s. f. verstehen, so muss uns ein anderes, ein „Ausserbewusstes" gegeben werden, als dessen „Wirkungen ins Bewusstsein" jene Veränderungen des Bewusstseins, die neuen Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühle u. s. f. auftreten. Folgerichtig müsste sich daher der Idealist in dieser Angelegenheit zum Phänomenalisten zurückentwickeln, also nicht nur die „Empfindungen oder Wahrnehmungen" (das sog. Physische), sondern auch die Vorstellungen, Gefühle u. s. f. (das sog. Psychische) Erscheinung sein lassen.

Die auf solch morscher Grundlage aufgebaute idealistische Parallelismustheorie sucht nun den Zusammenhang von Gehirn und Seele, wie schon bemerkt, mittelst des Begriffes der Kausalität als einen Parallelismus zu begreifen: Gehirn sei Erscheinung d. i. „Wirkung ins Bewusstsein" seitens der Seele, eine vorliegende Erscheinungsreihe „Gehirnleben" entspreche in ihrer Abfolge also einer Seinsreihe „Seelenleben", die eben jener als das sie Bewirkende zu Grunde liege; jeder Seinsreihe „Seelenleben" entspreche andererseits eine wenigstens mögliche Reihe von „Wirkungen ins Bewusstsein" d. i. eine Erscheinungsreihe „Gehirnleben". Der Parallelismus ist hier auf die Kausalität gegründet, nämlich auf den Kausalzusammenhang von Seelen untereinander, aus denen allein ja nach dem Idealismus das Seiende besteht. Von Wechselwirkung zwischen Leib und Seele darf dieser selbstverständlich nichts wissen wollen; thut er's doch, wie wir

gesehen haben, so widerspricht er sich selbst, denn zwischen Erscheinung und Seiendem kann ihm kein Kausalzusammenhang bestehen. Wohl aber wird er Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Seelen behaupten können, die dann als Seiendes nicht nur „Wirkungen ins Bewusstsein" ausüben, sondern auch „Wirkungen ins Bewusstsein" empfangen werden. In der Seinsreihe will er auch überhaupt nur „wirkliche Kausalität" anerkennen; die sogenannte Kausalität in der Erscheinungsreihe, in der physischen Welt, ist ihm „nur als eine von Kausalverhältnissen (des Seienden) abhängige Gesetzmässigkeit, also vielleicht am besten als Pseudokausalität zu bezeichnen" (Heymans a. a. O. S. 99). Somit wird ihm auch die Wechselwirkung in der Seinsreihe allein „wirkliche" Wechselwirkung, und die Wechselwirkung zwischen den Dingen (den physischen Einzelwesen) nur eine von jener abhängige Gesetzmässigkeit bedeuten und richtig benannt Pseudowechselwirkung heissen.

Dabei tritt uns dann wieder eine Schwierigkeit entgegen, die wir bei der Frage der Wahrnehmung des eigenen Gehirns schon berührt haben. Wenn nach dem Idealismus alles Seiende Seele ist, so ist für ihn alle Wirkung eben Wirkung ins Bewusstsein d.i. Erscheinung. Alle Veränderung im Seienden kann ihm also nur Wechsel der Erscheinungen als besonderer Bestimmtheiten des Bewusstseins sein. Als Bestimmtheiten des Bewusstseins nennt nun der Idealist die Erscheinungen „Empfindungen oder Wahrnehmungen": demnach könnte ihm das Seelenleben überhaupt nur Veränderung der Seele in Empfindung oder Wahrnehmung aufzeigen, und es wäre verkehrt, auch von Vorstellungsleben und Gefühlsleben zu reden, da, wie ich früher schon hervorgehoben habe, Vorstellungen und Gefühle nach dem Idealisten eben nicht auch „Wirkungen ins Bewusstsein" sein sollen, und ohne Einwirkungen durch Anderes selbstverständlich das Bewusstsein niemals Veränderungen erfahren kann. Doch von letzterem ganz abgesehen, so besteht die angedeutete Schwierigkeit darin, zu fassen, wie etwas, das in der Erscheinungswelt als Veränderliches sich bietet, z. B. das allmählich herunterbrennende Stearinlicht,

als „Wirkung in mein Bewusstsein“ einem Veränderlichen im Seienden „entspreche“, dessen Veränderung selber doch in dem Wechsel von Erscheinungen, die es als Bewusstsein hat, besteht. Sobald ich ein Kürzerwerden des Lichtes wahrnehme, muss ich mit dem Idealisten annehmen, dass das Seiende, welches mir diese Erscheinung, diese Wirkung in mein Bewusstsein, verursacht hat, selber eine Wirkung ins Bewusstsein erfahren, also seinerseits auch etwas Neues empfunden oder wahrgenommen hat. Da nun aber Erscheinung nach dem Psychologismus des Idealisten selber eine Besonderheit des Bewusstseins, des einzelnen Seienden, ist, so behauptet demnach der Idealist, dass beim Wirken eines Bewusstseins oder Seienden in ein anderes Bewusstsein oder Seiendes stets auch diejenige Erscheinung, welche als die besondere Bestimmtheit eines einwirkenden Bewusstseins mit in Betracht kommt, als solche auf das andere Bewusstsein mit einwirke; auch hier also stossen wir wieder auf den Widerspruch, dass Erscheinung (Physisches) auf Seiendes (Psychisches) einwirke.

Und noch ein Letztes ist gegen diese idealistische Theorie anzuführen, welche der Wechselwirkungstheorie das Regiment abnehmen möchte, da sie eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nicht anerkennen kann. Nämlich nicht nur, dass sie, wie soeben gezeigt ist, die Annahme vom Wirken des Physischen ins Bewusstsein thatsächlich doch in sich birgt, behauptet sie auch ebenso, dass Bewusstsein oder Seele andererseits „Physisches“ wirke; denn alle Erscheinung ist nach dem Idealisten Physisches, alles Seiende aber Bewusstsein oder Seele, und Erscheinung wird vom Idealisten ausdrücklich bezeichnet als Wirkung des Seienden ins Bewusstsein.

So sind wir in der Betrachtung der idealistischen Parallelismustheorie dahin gekommen, dass diese, die von der Verwerfung der Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem (zwischen Leib und Seele) ausging, in der That bei der Wechselwirkung zwischen beiden wieder anlangt. Die vermeintliche Gegnerin entpuppt sich demnach als Parteigängerin der Wechselwirkungstheorie. Diesen Streich

aber spielt dem Idealisten seine psychologische Erkenntnistheorie, derzufolge er die logische und die psychologische Betrachtung des Bewusstseins nicht auseinander hält, so dass ihm Erscheinung und Empfindung oder Wahrnehmung ein und dasselbe bedeuten.

In der Frage der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele steht die idealistische Theorie im Grunde also auf Seite derer, welche sie bejahen; die phänomenalistische Theorie andererseits kommt von ihrer Grundlage aus, wie ich bemerkte, ebenfalls nicht notwendig zum Parallelismus und zur Verneinung jener Frage, sondern muss immerhin noch die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele bestehen lassen. Nur die realistische Theorie gelangt von ihrem Zweiseiten-Standpunkt aus mit Notwendigkeit zur Verneinung der Wechselwirkung und zur runden Behauptung des Parallelismus.

Ich versuchte nachzuweisen, dass die Grundlegung aller drei Formen der Parallelismustheorie nicht annehmbar sei, und komme nun zu der Untersuchung dessen, das den Anlass zur Aufstellung jener Theorie giebt. Der Anlass wird darin gefunden, dass die gemeinhin behauptete Wechselwirkungstheorie im Allgemeinen dem Begriffe des Wirkens und im besonderen dem für die physische Wirklichkeit geltenden Gesetze von der Erhaltung der Energie widerspreche.

Über den ersten Punkt kann ich mich kurz fassen. Die Wechselwirkung von Leib und Seele, meint man seit Cartesius, streitet gegen den Begriff vom „Wirken"; nur Gleichartiges könne aufeinander wirken, also die Gleichartigkeit der nach unserer Ausführung für jedes Wirken unentbehrlichen zwei Einzelwesen sei die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit des Wirkens überhaupt. Auch wir können den Satz von der Gleichartigkeit der Einzelwesen als der Bedingung für die Möglichkeit des Wirkens überhaupt in einem bestimmten Sinne unterschreiben; es handelt sich also um den Sinn dieser „Gleichartigkeit". Ein Stein und ein Balken sind in einem bestimmten Sinne Ungleichartiges, in einem anderen Gleichartiges, ebenso ein

Stein und eine Zelle, ein Protoplasmaklümpchen und ein Tropfen Schwefelsäure. Die hier gemeinte Ungleichartigkeit ist kein Hindernis für das Wirken solcher Einzelwesen aufeinander, die gemeinte Gleichartigkeit aber besteht darin, dass jene insgesamt Einzelwesen der physischen Wirklichkeit sind. Wir unterscheiden nun in unserer Welt physische und psychische Einzelwesen und so wird denn von den Parallelisten behauptet, für die Möglichkeit des Wirkens sei Gleichartigkeit wenigstens in dem Sinne zu fordern, dass die für das Aufeinander-Wirken in Betracht kommenden Einzelwesen allesamt entweder der physischen oder der psychischen Welt angehören. Ich sage aber mit Hume, diese Forderung sei ungerechtfertigt; denn aus dem Begriffe des Wirkens („Ursachesein für die Veränderung eines anderen Einzelwesens") ist sie keineswegs zu entwickeln. Aber Eines fordert allerdings jegliches Wirken und zwar in der That eine Gleichartigkeit der im Wirkungsverhältnis stehenden Einzelwesen, da eben keineswegs jegliches Gegebene wirken oder Wirkung erfahren kann. Wir unterscheiden ja im Gegebenen das Wirkliche und das bloss Vorgestellte. Das letztere nun kennt überhaupt kein Wirken und Wirkungerfahren, nur das Wirkliche wirkt und erfährt Wirkung. Die Gleichartigkeit also, die in Wahrheit für die Einzelwesen, auf welche der Begriff des Aufeinander-Wirkens Bezug haben soll, erforderlich ist, besteht darin, dass sie dem Wirklichen überhaupt angehören.

Das Bedenken gegen die Wechselwirkung zwischen physischem Wirklichen und psychischem Wirklichen, zwischen Leib und Seele, kann also, wenn dieses zweierlei Wirkliche als solches unbeanstandet bleibt, nicht aus dem Begriff des Wirkens und aus seiner notwendigen Voraussetzung von einer Gleichartigkeit der in Betracht kommenden Einzelwesen fliessen. Es scheint aber in dem Gesetze von der Erhaltung der Energie neuerdings doch ein Gegner dieser Wechselwirkung erstanden zu sein, der immerhin starke Bedenken gegen sie erwecken mag.

Dies Gesetz sagt, dass die Arbeitskraft oder Energie, welche die Dinge insgesamt d. i. die physische Wirklichkeit

aufweisen, der Menge nach jederzeit ein und dieselbe sei, mit anderen Worten, dass, welcherlei Veränderung in der physischen Welt auch eintreten möge, die Energiemenge dieser Welt weder abnehme noch zunehme, so dass, wenn ein einzelnes Ding, was ja nicht geleugnet werden kann, an seiner Energie abnehme oder zunehme, in demselben Masse ein anderes Ding dieser Welt an seiner Energie entsprechend zunehme oder abnehme.

Seitens mancher Verteidiger der Wechselwirkung ist versucht worden, dem Gesetz von der Erhaltung der Energie einen eingeschränkten Sinn unterzulegen, so dass es besagen soll: bei all derjenigen Veränderung in der physischen Welt, die ausschliesslich auf einem Wirken von Ding auf Ding beruht, nimmt die Gesamtenergie der physischen Wirklichkeit weder zu noch ab, und wenn ein Ding in seinem Wirken an Energie verliert, so nimmt das die Wirkung erfahrende andere Ding um ebensoviel an Energie zu. Wäre dies der einzig berechtigte Sinn jenes Gesetzes, so könnte aus ihm freilich kein Bedenken gegen die Wechselwirkung erwachsen. Soviel also steht schon hieraus fest, dass diejenigen, welche das Gesetz von der Erhaltung der Energie gegen die Wechselwirkung ausspielen, diesem Gesetze den uneingeschränkten Sinn beilegen werden. Jene Verteidiger der Wechselwirkung machen aber diesem uneingeschränkten Sinne des Gesetzes den Vorwurf, dass er auf einer unberechtigten Verallgemeinerung fusse, da das, was zwar auf die durch Wirken von Ding auf Ding verursachte Veränderung in der physischen Welt passe, auf die in dieser gewirkte Veränderung überhaupt zu Unrecht ausgedehnt sei.

Nun ist es allerdings wahr, dass die Thatsache der Erhaltung der Energie experimentell nur an solchen Veränderungen in der physischen Wirklichkeit festgestellt ist, denen ein Wirken von Ding auf Ding zu Grunde liegt, und dass die so gewirkten Veränderungeu allein den Thatsachenbestand gebildet haben für die Induktion, die uns in dem uneingeschränkten Satze von der Erhaltung der Energie ihr Schlussergebnis vorlegt.

Dieser seitens Wechselwirkler und Parallelisten geführte Kampf um den Sinn des Energiegesetzes kann nur verstanden werden, indem wir auf seinen Ursprung zurückgehen. Beide Gegner halten an der hergebrachten Auffassung fest, dass Wirkung ein influens sei, also dass vom wirkenden in das andere Einzelwesen etwas einfliesse oder übertragen werde, dass somit in jedem Wirken das die Wirkung erfahrende Einzelwesen etwas gewinne, das wirkende etwas verliere.

Besteht dieser Begriff des Wirkens zu Recht, so ist auch einzuräumen, es sei allerdings die im Wirken nun liegende Forderung einer Gleichartigkeit beider Einzelwesen nicht schon damit, dass sie beide der Wirklichkeit überhaupt angehören, erfüllt, sondern die Gleichartigkeit müsse sich auch auf das Wesen der im Wirkungsverhältnis Stehenden mit erstrecken, um die Zunahme und Abnahme bei dem Wirken erklärlich zu machen. Ist Wirken ein Übertragen, so kann selbstverständlich das, was das wirkende Einzelwesen verliert, nur ein anderes von gleichem Wesen als seine Bestimmtheit übertragen bekommen; körperliche Bestimmtheit wird immer wieder nur an Körpern, nicht aber an Seelen als deren Bestimmtheit auftreten, und umgekehrt. Ich muss daher den Parallelisten gegen ihre mit ihnen in der Frage des Wirkens überhaupt auf demselben Boden stehenden Gegner darin Recht geben: Wechselwirkung zwischen Leib und Seele kann nicht bestehen, sofern Wirken überhaupt auch die Wesensgleichartigkeit fordert. Wollten die Gegner einwenden, dass beim Wirken überhaupt keineswegs von Übertragen, mithin von Wesensgleichartigkeit die Rede sein müsse, sondern nur überhaupt von Abnahme im wirkenden und Zunahme in dem die Wirkung erleidenden Einzelwesen, so dass also das Neue (die Wirkung) auch nicht einmal seinem allgemeinsten Wesen nach durch das Wesen der wirkenden Ursache bestimmt werde: so liegt für sie in diesem Rückzuge doch kein Heil.

Fragen wir, woher sie dem Begriffe „Wirken", der an sich immer nur „Ursachesein für die Veränderung eines anderen Einzelwesens" bedeutet, doch noch die Zulage einer

Abnahme und Zunahme gemacht wissen möchten, so liegt die Antwort nicht weit: dass das wirkende Einzelwesen abnehme, das andere aber zunehme, blieb ihnen eben als Rest der Meinung, Wirken sei ein Übertragen, zurück, als sie, um der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele das Thor offen zu halten, die wesentliche Gleichartigkeit der in Betracht kommenden Einzelwesen in Abzug zu bringen sich gezwungen sahen. Aber mit diesem Abzuge droht trotz alledem der Boden unter den Füssen ganz zu schwinden, so dass man nicht umhin kann, doch wiederum das, was man ausgeschieden hatte, nämlich die Wesensgleichartigkeit der Einzelwesen, aufzunehmen, obgleich man dies vielleicht nicht Wort haben möchte. Mittelst des Begriffes der Umsetzung sucht man nämlich wieder eine Fühlung zwischen dem, was der Wirkende verlieren, und dem, was das andere Einzelwesen empfangen soll, herzustellen. Also so zu sagen ein „Übertragen mit Umsetzung" findet sich nach ihrer Auffassung im Wirken: Gehirnzustand werde in Empfindung, Vorstellung und Wille in Gehirnzustand umgesetzt. Ohne irgend welche Wesensgleichartigkeit ist aber auch eine Umsetzung überhaupt nicht denkbar. Man wird sich daher, will man die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nicht fahren lassen, vor die Entscheidung gestellt sehen, entweder die Seele auch zu der physischen Welt, zu welcher der Leib gehört, zu rechnen, sie also für ein Ding (materielles Einzelwesen) auszugeben, wobei der Begriff des Wirkens als eines Übertragens unverkümmert bestehen bliebe, oder aber den Begriff des Wirkens von dem hergebrachten Anhängsel der Wesensgleichartigkeit seiner Einzelwesen völlig zu befreien.

Dass letzteres aber das Richtige sei, ergiebt auch die Überlegung, was aus der Fassung des Wirkens als eines Übertragens für die Auffassung der Veränderung überhaupt folge. Auf Grund der Wahrheit, dass jede Veränderung in unserer Wirklichkeit eine Ursache habe, mithin eine Wirkung sei, folgt aus der Annahme, Wirken sei ein Übertragen, die Behauptung, dass jedes Einzelwesen, das sich verändert, Zunahme in wenigstens einer seiner

Bestimmtheiten erfährt: „Veränderung ist Zunahme", das wäre also der folgerichtige Schluss. Die Erfahrungsthatsachen aber stimmen mit diesem nicht überein; wir kennen Veränderung nicht nur als Zunahme, sondern auch als Abnahme und endlich auch als ein Geschehnis, das weder Zunahme noch Abnahme des Einzelwesens bedeutet; ich erinnere für letzteren Fall nur an die Farbenveränderung des Dinges. Der Schluss, dass Veränderung Zunahme sei, muss also auf einer falschen Voraussetzung beruhen, der Satz „Wirken ist ein Übertragen" muss falsch sein. Das Wort, dass jede Veränderung eine Ursache habe, bleibt dabei natürlich unangetastet stehen, aber mit jenem Satze „Wirken ist ein Übertragen" fällt zugleich auch die in ihm enthaltene Behauptung, Wirken bedeute für das wirkende Einzelwesen eine Abnahme; es ist also auch falsch, dass das Einzelwesen, welches wirkt, eben als dieses Wirkende eine Veränderung, eine Abnahme erfahren müsse. Wann immer jedoch, wie viele Fälle zeigen, ein Einzelwesen, indem es wirkt, auch zugleich sich verändert, so muss es nach dem Satze, dass jede Veränderung eine Ursache habe, zugleich, während es wirkt, eine Wirkung von anderem Einzelwesen erfahren, und ist dieses dasjenige Einzelwesen, auf welches das erstere wirkt, so haben wir anscheinend das vor uns, was man Wechselwirkung nennt. Indes auch in solchen Fällen kann Wirken selber nichts weiter heissen als Ursache sein für die Veränderung eines anderen Einzelwesens. Diese Fassung des Wirkens schliesst selbstverständlich auch nicht die Möglichkeit solcher Fälle aus, in denen sich die Wirkung entweder als Zunahme oder als Abnahme für das die Wirkung erfahrende Einzelwesen erweist.

Wie aber ist es doch zu erklären, dass die Meinung, Wirken sei ein Übertragen und das die Wirkung erleidende Einzelwesen erfahre eine Zunahme, das Wirkende aber eine Abnahme, sich dem gemeinen Bewusstsein immer wieder aufdrängt? Ich kann an dieser Stelle zur Aufklärung nur Eines thun, was aber auch hier genügen mag, indem ich auf den Fall hinweise, in welchem ein bewegter Körper A einen ruhenden B trifft, so dass dieser sich nun bewegt,

jener aber sich langsamer, als vorher, bewegt. Die Thatsache der Zunahme von B und der Abnahme von A ist nicht zu leugnen, aber es ist die Auffassung eine irrige, dass hier nur ein Wirken des A auf B vorliege, derzufolge A, eben weil es das wirkende gewesen sei, Abnahme in seiner Bewegung erfahren habe. In Wahrheit liegt eine Wechselwirkung zwischen A und B vor, indem das wirkende A für B die Zunahme in der Bewegung, und zugleich das wirkende B für A die Abnahme in dessen Bewegung möglich macht. Der Umstand nun, dass sich in solchen Fällen die Abnahme des A und die Zunahme des B als gleich gross herausstellt, hat der Meinung gerufen, hier liege nicht Wechselwirkung, sondern nur einfache Wirkung in dem Sinne vor, dass das A eben als wirkendes eine bestimmte Bewegungsgrösse von sich auf B übertrage. Die Prüfung dieser Behauptung zeigt aber gar bald, dass das Wort von der Übertragung im eigentlichen Sinn genommen, wie es ja in unserem Falle geschehen müsste, Unmögliches zum Ausdruck bringt; denn nur Dinge, nicht aber Dingbestimmtheiten für sich können eine Ortsveränderung erfahren, es kann mithin nicht eine Bewegung von A auf B „übertragen“ werden. Bewegung ist ja nicht Einzelwesen, also nicht Veränderliches, sondern Bestimmtheit des Dinges, also Unveränderliches. Wir können aber auch in der Frage nach dem Wirken von dem Worte „Übertragen“, wenn es bildlich genommen werden und nur sagen soll, dass Zunahme und Abnahme der beiden im Wirkungsverhältnisse stehenden Einzelwesen gleich sei, einzig und allein bei der Wechselwirkung Gebrauch machen, um mit ihm zum Ausdruck zu bringen, dass, wenn A auf B wirkt und eine bestimmte Bewegungszunahme in B verursacht, zugleich auch B auf A wirke und ebensoviel Bewegungsabnahme in A verursache.

Es lässt sich demnach mit Grund behaupten, dass das Gesetz von der „Erhaltung der Energie“ in jedem seiner Fälle Veränderung als eine gegenseitige Veränderung seiner Einzelwesen, mithin als Wechselwirkung fordere, dass also in jedem unter dieses Gesetz einzuordnenden Ver-

änderungsfalle sowohl A als auch B wirkendes und Wirkung erfahrendes Ding zugleich sein müsse. Ohne Wechselwirkung zwischen den Dingen giebt es keine Erhaltung der Energie im Veränderlichen der Dingwirklichkeit. Diesen Satz dürfen Parallelisten und Wechselwirkler gleicherweise unterschreiben, und ich meine, auch keiner von beiden Gruppen wird leugnen, dass, wenn ein Ding auf ein anderes wirkt, dieses andere zugleich auf jenes wirke. In der Dingwelt giebt es thatsächlich niemals einfache Wirkung, sondern nur Wechselwirkung.

Diesem aber werden die Parallelisten hinzugefügt wissen wollen: „die Erhaltung der Energie in der Dingwelt schliesst Wirken zwischen Ding und Nichtding, also auch zwischen Leib und Seele aus.“ Es muss sich nun zunächst fragen, ob, was von Ding zu Ding, wann immer Veränderung auftritt, gilt, auch gelten müsse von Ding zu Nichtding, also ob auch für den Zusammenhang von Ding und Nichtding der Satz wahr sei: entweder Wechselwirkung oder überhaupt kein Wirken aufeinander. Vielleicht ergiebt sich, dass das, was die gemeine Auffassung von dem Wirken innerhalb der Dingwelt fälschlich meint, dass nämlich ein Wirken von A auf B stattfinde, ohne zugleich ein Wirken von B auf A neben sich zu haben, dass dies für das Wirkungsverhältnis zwischen Ding und Nichtding in Wahrheit gelte, mithin hier in der That nur einfaches Wirken, sei es des Dinges auf das Nichtding, sei es des Nichtdinges auf das Ding, niemals aber Wechselwirkung stattfinde.

Indessen wir haben zuvörderst jenen Zusatz der Parallelisten noch zu untersuchen. Er fusst offenbar auf der irrigen Annahme, Wirkung als Veränderung bedeute Zunahme, und Wirken als Verändern Abnahme; darum erscheint es ihm auch klar, dass Ding weder von Nichtding eine Wirkung („Zunahme“) erfahren, noch selber auf Nichtding wirken („Abnahme erfahren“) könne, weil ja in beiden Fällen die Erhaltung der Energiegrösse in der Dingwelt dahinfallen müsste. Dagegen liesse sich nichts sagen, wenn jegliche Energieveränderung des Dinges eine Zunahme oder eine Abnahme in seiner Energie bedeutete; wäre dies der Fall,

so könnte das einzelne Ding als Einzelwesen sich allerdings nur verändern, wenn es in Wechselwirkung mit einem anderen Dinge stände, es wäre also dann jegliche Wirkungsbeziehung eines Dinges zu einem Nichtding schlechtweg ausgeschlossen.[1])

Ich gebe nun unumwunden zu, dass, wann immer ein Ding Zunahme oder Abnahme in seiner Energie erfährt, diese seine Veränderung nur auf Grund einer Wechselwirkung zwischen ihm und einem anderen Dinge, das dann eben umgekehrt Abnahme oder Zunahme seiner Energie erfährt, möglich sei: das ist eine unumstössliche Forderung des Gesetzes von der Erhaltung der Energiegrösse in der Dingwelt. Ich halte auch dafür, dass der wahre Sinn dieses Gesetzes ein uneingeschränkter sei, so dass dieses Gesetz sagen muss, die Energiegrösse der Dingwirklichkeit bleibe dieselbe, wie und durch was auch immer das einzelne Ding verändert werde. Demnach weise ich jenen eingeschränkten Sinn des Gesetzes ab, welcher wohl von Wechselwirklern zum Behufe einer Vereinbarung aufgebracht ist, dass nämlich die Energiegrösse nur dieselbe bleibe, sofern die Veränderungen der Dinge durch Dinge verursacht werden. Durch diese Einschränkung des Gesetzes möchten sie eben die Möglichkeit offen lassen, dass Energiezunahme und Energieabnahme in der Dingwirklichkeit überhaupt statthabe, wenn Nichtding auf Ding und Ding auf Nichtding wirke.

Dieser Vermittelungsvorschlag würde nun gar nicht aufgekommen sein, wenn die Wechselwirkler nicht mit den Parallelisten die Anschauung teilten, dass jede Veränderung des Dinges in Ansehung seiner Energie immer eine Zunahme

---

[1]) Der Versuch, die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu retten, indem man jedem Nichtdinge auch, wie dem Dinge, „Energie" beilegt, in der es auch dann Zunahme und Abnahme erfahren könnte, sei hier nur erwähnt und dabei bemerkt, dass er meines Erachtens schon an der unlösbaren Aufgabe scheitern muss, die angebliche Nichtdingenergie und die bekannte Dingenergie in ihren Äusserungen auf einen gemeinsamen Ausdruck zu bringen, der allein den Nachweis der Gleichwertigkeit (Äquivalenz) einer Zu- und Abnahme bei der Wechselwirkung zwischen Ding und Nichtding ermöglichen würde. —

oder eine Abnahme in seiner Energie bedeute. Diese Anschauung aber ist eben irrig.

Wir kennen zweierlei verschiedene Veränderungen des Dinges in Ansehung seiner Energie, die quantitative d. i. Zu- und Abnahme, und die qualitative d. i. Wechsel von mechanischer zu Wärmeenergie u. a., sowie von potentieller Energie zu aktueller und umgekehrt. Die quantitative Energieveränderung des Dinges ist es, auf die das Gesetz der Erhaltung der Energie sich allein bezieht, denn bei ihm handelt es sich nur um die Energiegrösse, und diese von ihm gemeinte Erhaltung der Energie ist ganz und gar auf die Wechselwirkung zwischen Ding und Ding gestellt, indem jede Energiezunahme eines Dinges zugleich Energieabnahme des anderen Dinges und jede Energieabnahme eines Dinges Energiezunahme des anderen zur Kehrseite hat.

Dass aber mit der quantitativen Energieveränderung zugleich auch qualitative Energieveränderung gegeben sein kann, lehrt die Erfahrung deutlich genug. Wir bekennen uns überdies rückhaltslos sogar zu der Ansicht, dass bei der Wechselwirkung zwischen Ding und Ding ein jedes Ding, sofern es eine qualitative Energieveränderung erfährt, zugleich quantitative Energieveränderung erleiden muss. Trotzdem aber wird es noch gestattet sein, die Möglichkeit bloss qualitativer Energieveränderung des Dinges, also einer Veränderung, die keine Zunahme und keine Abnahme in der Energie des Dinges mit einschliesst, zu behaupten. Dass freilich solche Veränderung des Dinges nicht von einem anderen Dinge verursacht sein könnte, geht aus dem soeben Erörterten hervor, das wirkende Einzelwesen also könnte, wenn in einem Falle bloss qualitative Energieveränderung des Dinges stattfände, in der That nur Nichtding d. i. Seele sein: dabei bliebe dann das Energiegesetz völlig unangetastet bestehen.

Aber nicht nur die Möglichkeit, dass das Ding vom Nichtding, sondern auch die andere, dass das Nichtding vom Ding Wirkung erfahre, steht zur Frage. Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ist ja ein so eingeübtes

Wort, dass, wenn vom Wirken der Seele auf den Leib und die dadurch entstehende Energieveränderung des Dinges gehandelt wird, sofort auch wenigstens die Frage nach dem Wirken des Leibes auf die Seele sich einstellt. Indes auch bei dieser Frage beanstanden wir die aus dem Wechselwirkungsverhältnis zwischen Ding und Ding ebenfalls hergeleitete Meinung, dass jedes Wirken für das wirkende Ding Energieabnahme bedeute. Von einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele sehen wir aber ganz ab; wir brauchen sie hier gar nicht vorauszusetzen, denn unsere besondere Frage gilt hier ja dem Wirken des Leibes auf die Seele, und um dieses zu begreifen ist es nur nötig, einzusehen, dass in dem bestimmten Falle zwischen einem Leibeszustande und einer neu auftretenden Veränderung der Seele ein Zusammenhang bestehe, der sich als ein notwendiger ergiebt, also dass jener Leibeszustand Ursache der seelischen Veränderung genannt werden darf. Es bedarf ersichtlich, um den Leib Ursache einer Veränderung der Seele nennen zu dürfen, nicht auch noch dessen, dass der Leib zugleich selber eine Wirkung seinerseits erfahre. Dass er als das auf die Seele wirkende Einzelwesen sich zugleich auch selber verändern müsse, steht ja nirgends geschrieben, und eben, um das Wirken des Leibes zu verstehen, bedarf es nur der Einsicht, dass eine seiner Bestimmtheiten in notwendigem Zusammenhang zu dem neuen Auftreten einer besonderen Bestimmtheit der Seele stehe. Das Gesetz von der Erhaltung der Energie dürfte mithin auch in dem Falle eines Wirkens des Leibes auf die Seele wieder völlig unangetastet bestehen bleiben. In diesem Gesetze also finden wir nach keiner Seite hin ein Hindernis für die Annahme, dass Seele auf Leib und dass Leib auf Seele wirke; aber andererseits liegt freilich auch in der Annahme dieses Doppelsatzes noch kein Grund, die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu behaupten.

Ich möchte wünschen, dass die Rede von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele dahinfalle, denn in ihr liegt sogar noch mehr enthalten, als in der Behauptung, dass,

wenn der Leib auf die Seele wirke, zugleich auch die Seele auf den Leib wirke, was ein Fall ist, den ich durchaus nicht für unmöglich erkläre. Wechselwirkung, deren klarer Sinn uns erst durch die Erkenntnis des Wirkens von Ding auf Ding aufgeht, will meines Erachtens nicht nur ein Zugleichwirken und Zugleichwirkungerfahren der beiden in Betracht kommenden Einzelwesen, sondern auch noch eine innere oder Wesens-Beziehung der beiden Wirkungen zu einander aussagen, wie dies bei der Wechselwirkung der Dinge in der Zu- und Abnahme offen vorliegt. Wechselwirkung bedeutet nicht einen Doppelakt, sondern Einen Akt, in welchem die beiden Einzelwesen, zu einem Einzelwesen gradezu vereinigt, sich darbieten, während im einfachen Wirken und auch im Doppelwirken die beiden Einzelwesen in ihrer Besonderheit und Zweiheit durchaus verbleiben. Dass nur solche Einzelwesen, die wesensgleich sind, zu dieser Wechselwirkungs-Einheit verknüpft sein können, ist klar, nur gleichartige Einzelwesen können Teilwesen eines dritten Einzelwesens werden. Eben deshalb halte ich es für zweckmässig, das Wort von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele fallen zu lassen und dafür das Doppelwort vom Wirken des Leibes auf die Seele und vom Wirken der Seele auf den Leib zu setzen; die völlige Verschiedenheit der Einzelwesen Leib und Seele verbietet es, in den Fällen eines Zugleichwirkens von Leib auf Seele und von Seele auf Leib eine innere oder Wesens-Beziehung zwischen der am Leibe auftretenden Veränderung (Wirkung) und der an der Seele auftretenden Veränderung (Wirkung) zu behaupten.

Wir geben also den Parallelisten, sofern sie eben die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele leugnen, durchaus Recht, und begründen, wie sie, die Leugnung mit der völligen Verschiedenheit von Leib und Seele; aber freilich hat unsere Begründung einen anderen Treffpunkt. Wir treffen durch sie nur die Wechselwirkung, deren beide Wirkungen stets Wesensverwandtschaft ihrer Einzelwesen bieten müssen; die Parallelisten aber meinen, die Verschiedenheit von Leib und Seele als triftigen Grund auch gegen das einfache Wirken von Leib auf Seele und ebenso gegen das von

Seele auf Leib ausspielen zu dürfen. Ich suchte dagegen zu zeigen, dass die Möglichkeit solchen Doppelwirkens zwischen Leib und Seele, Ding und Nichtding, wenigstens nicht ohne weiteres abgewiesen werden dürfe, weil der Begriff des Wirkens („Ursachesein für die Veränderung eines anderen Einzelwesens") nicht schon von sich aus das Wirken von Leib auf Seele und von Seele auf Leib ausschliesst, weil ferner der Begriff der Energieveränderung des Dinges, da er noch nicht mit Energiezunahme und Energieabnahme des Dinges erschöpft ist, sondern auch die qualitative Energieveränderung mit umfasst, trotz des uneingeschränkten Energiegesetzes in der physischen Wirklichkeit doch die von der Seele verursachte Veränderung des Leibes nicht ausschliesst, und weil endlich auch das uneingeschränkte Energiegesetz in keiner Weise auf Grund des allgemeinen Begriffes vom Wirken die Möglichkeit, dass der Leib auf die Seele wirke, beanstandet.

Gegen die Möglichkeit des Wirkens von Seele auf Leib wird aber dennoch im Namen dieses Energiegesetzes von zwei Seiten Einspruch erhoben. Die Einen stehen auf dem Boden des Parallelismus und sehen durch solches Wirken die Veränderungsreihe des Leibeslebens unterbrochen, was gegen den Kanon der Naturforschung verstosse. Mit ihnen ist, wie mir scheint, das Einverständnis leicht herzustellen, denn es bedarf nur der Aufklärung eines Missverständnisses. Die Veränderungsreihe des Leibeslebens wird in der That gar nicht unterbrochen, sondern bleibt lückenlos bestehen, auch wenn die Seele auf den Leib wirkt. Wenn z. B. die Seele die Veränderung eines Hirnteils bewirkt, in der etwa anstatt der potentiellen die gleiche kinetische Energiesumme dieses Einzelwesens auftritt, so ist damit durchaus nicht ein Einbruch in die Veränderungsreihe des Leibes (potentielle-kinetische Energie) gemacht; die Seele oder eine Bestimmtheit der Seele ist nicht etwa zwischen den einen Hirnzustand und den ihm folgenden eingeschoben — wäre das von mir behauptet, so müsste ich eben behaupten, die wirkende Seelenbestimmtheit wäre eine Hirnbestimmtheit geworden — sondern kinetische Energie folgt auch in diesem Fall un-

mittelbar der potentiellen Energie des Hirnteils, und rechnerisch, worauf es ja der Naturforschung bei ihrem Prinzip von der Erhaltung der Energie ankommt, entsteht keine Störung und keine Schwierigkeit in der Feststellung der Energiesumme der Dingwirklichkeit, die ja in keiner Weise angetastet wird. Welche Ursache aber die jedesmalige Dingveränderung haben müsse, darüber sagt und bestimmt das Energiegesetz selber gar nichts, denn es sagt nur, dass, was immer auch Ursache einer Dingveränderung sei, das Wirken desselben die Energiegrösse der Dingwelt weder vermehren noch vermindern könne. Also nur, wenn Dingveränderung gar nichts anderes als Energievermehrung oder Energieverminderung des Dinges sein könnte, spräche das Energiegesetz ein niederschmetterndes Veto gegen den Versuch, ein Wirken der Seele auf den Leib zu begründen. Wir wissen aber, dass es noch eine andere, nämlich die qualitative Energieveränderung des Dinges giebt; diese freilich allein kann nur die Wirkung der Seele auf den Leib sein, während mit oder ohne qualitative Energieveränderung Energiezunahme und eine Abnahme beim Wirken von Ding auf Ding eintritt, woraus sich ergiebt, dass eben nichts anderes als Wechselwirkung anzutreffen sein kann, wo immer Wirken von Ding auf Ding sich findet.

Das Bedenken des Parallelisten scheint mir in der That nicht schwer zu wiegen, wenn man nur bedenkt, dass Veränderungsreihe und ursächlicher Zusammenhang nicht ein und dasselbe umfasst und dass qualitative Energieveränderung als solche die Energiegrösse der Dingwirklichkeit und des einzelnen Dinges gar nicht berührt.

Dass nun qualitative und quantitative Energieveränderung vielfach zusammen in einer und derselben Veränderung des Dinges vorliegen, leidet ja keinen Zweifel; wann immer aber dies in unserer Wirklichkeit der Fall ist, muss Wechselwirkung zwischen Ding und Ding gegeben sein, und ebenso, wann immer qualitative Energieveränderung des Dinges auf dem Wirken eines Dinges beruht, muss auch zugleich, eben weil alles Wirken von Dingen in Wechselwirkung beschlossen ist, quantitative Energieveränderung

des Dinges mitgegeben sein: dies sagt der Begriff der Wechselwirkung.

Daher ist es auch verständlich, dass ein zweites Bedenken gegen die Vereinbarkeit des Wirkens von Seele auf Leib mit dem Energiegesetze andererseits von Seiten derer, die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele behaupten, erhoben wird. Während die Parallelisten in dieser Frage das Wirken der Seele auf den Leib einfach fahren lassen, verabschieden jene das Energiegesetz als ein uneingeschränktes. Eben als Wechselwirkler sehen sie sich zu der Einschränkung dieses Gesetzes auf die Wechselwirkung der Dinge genötigt, während ich den Sinn des Gesetzes nicht einzuschränken brauche, da ich von vorneherein Wechselwirkung nur unter Dingen für möglich erachte und verstehen kann, so dass eben das Energiegesetz, weil es ja Wechselwirkung verlangt, für mich auch von vornherein allein „dem Ding auf Ding Wirken“ zugehört. Der Wechselwirkler aber muss die von ihm behauptete Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ganz besonders vor dem Energiegesetze retten, falls er nicht etwa sich dazu aufschwingt, den Energiebegriff nicht nur in der physischen, sondern auch in der psychischen Wirklichkeit zu finden. Thäte er letzteres, so hätte er freilich damit schon das bestimmte Energiegesetz, das die Naturwissenschaft zum Prinzip ihrer Forschung in der physischen Wirklichkeit sich gesetzt hat, aufgehoben. Will man dies Letztere aber nicht, so erscheint es mir überhaupt nicht angängig, noch von Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu reden; man kann in Wahrheit dann unter dieser sogenannten Wechselwirkung nur noch zweierlei einfaches Wirken, das der Seele auf den Leib und das des Leibes auf die Seele, verstehen, das eben zu gleicher Zeit geschähe.

Jedoch auch so ist das Bedenken gegen unsere Auffassung, Seele wirke auf Leib, ohne dass mit der qualitativen zugleich quantitative Energieveränderung als Wirkung auftrete, noch nicht ganz beschwichtigt, weil Gegner, wie die Parallelisten, ja immer noch von der Ansicht ausgehen, jegliches Wirken auf ein Ding sei ein Vermehren der

Energie des die Wirkung erfahrenden Dinges, mit anderen Worten, qualitative Energieveränderung sei ohne quantitative Energieveränderung nicht möglich, möge auch die Ursache der Veränderung nicht Ding, sondern Nichtding d. i. Seele sein. Daraus ergiebt sich für sie, dass, wenn die Seele auf den Leib wirke, dieser Leib eine Vermehrung seiner Energie erfahren müsse. Davon aber dürfen nun die Parallelisten nichts wissen wollen, weil dies ja eine Vermehrung der Dingweltenergie, also auch die Einschränkung des Energiegesetzes auf das Wirken von Ding zu Ding behaupten hiesse. Da indes das Energiegesetz dem Gebiet der Wechselwirkung entnommen ist und auch nur auf Wechselwirkung bezogen werden kann, so wäre, wenn nicht andere Gründe dagegen sprechen, dieses Gesetz an und für sich in der That noch kein Hindernis, ein derartiges Wirken der Seele auf den Leib anzunehmen, dass die Wirkung eine Energievermehrung des Leibes und damit auch eine Energievermehrung der Dingwelt überhaupt darstellte. Aber wir sehen nicht den Grund ein, warum „Energieveränderung des Dinges durch physische Ursachen" nicht eine qualitative allein sein könne, sondern zugleich auch immer eine quantitative sein müsse.

In neuester Zeit hat L. Busse wiederum den Nachweis versucht, „dass eine Auslösung potentieller physischer Energie durch psychische Ursachen ohne Energieveränderung (d. i. Energievermehrung) nicht möglich sei".[1]) Seine Ausführungen sind klar und überzeugend, sobald man, wie er es thut, die psychische Ursache mit der physischen Ursache in dieser Frage von vorneherein auf die gleiche Linie setzt. Aber ich meine doch, dass für jede Wirkung nicht nur die Eigenart des die Wirkung erfahrenden, sondern auch die des wirkenden Einzelwesens von Bedeutung sei, so dass doch wenigstens zu bedenken wäre, ob auch von Seelen als Ursachen dasselbe gälte, was von den physischen Ursachen, den Dingen, feststeht, deren Wirkung d. i. Energie-

[1]) Philosophische Abhandlungen zu Ch. Sigwarts 70. Geburtstag: L. Busse „Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele und das Gesetz der Erhaltung der Energie" S. 111 ff.

veränderung eines anderen Dinges eben stets quantitativer Art, stets Energievermehrung des anderen Dinges bedeutet, einerlei ob die Energieveränderung auch zugleich eine qualitative sei oder nicht. Müsste dies ohne Weiteres auch von der Seele, wenn sie Ursache einer Energieveränderung des Dinges sein wollte, gelten, so hätten wir in der Energieveränderung des Dinges überhaupt ein Wirken vor uns, in dem die Eigenart des Wirkenden für die Wirkung von gar keiner Bedeutung wäre, also ganz ausser Betracht fiele und eine Null wäre, denn Ding und Seele haben ja schlechtweg nichts Gemeinsames, dies käme aber, recht betrachtet, der Behauptung völlig gleich, dass es bestimmte Wirkung ohne bestimmte Ursache gäbe.

Sehen wir uns demnach gezwungen, der Seele, wenn sie überhaupt Energieveränderung des Dinges wirkt, auch ein ihr eigentümliches Wirken auf das Ding gegenüber dem Wirken des Dinges auf das Ding einzuräumen, so wird der von Busse freilich ganz richtig geleistete Nachweis, dass im Wirken von Ding auf Ding „der eintretende Gesamteffekt“ (Energieveränderung des die Wirkung erfahrenden Dinges) „immer nicht nur gleich dem von der Potentialität zur Aktualität ausgelösten Energiequantum sei, sondern ihn um einen Energiebetrag übertreffe“, auch von keinem Wert für die Unterstützung der Behauptung sei, dass die von der Seele etwa verursachte qualitative Energieveränderung eines Dinges notwendig mit quantitativer d. i. mit Energievermehrung gepaart sei. Vielmehr werden wir die Eigentümlichkeit der wirkenden Seele grade an der Eigentümlichkeit ihrer Wirkung müssen zeigen können, mithin die Behauptung, dass die Wirkung der Seele auf das Ding mit der des Dinges auf das Ding völlig gleich sein könne, abweisen und, falls nicht andere Bedenken geltend gemacht werden, unsere Behauptung aufrecht halten dürfen, dass das eigentümliche Wirken der Seele auf das Ding eben darin bestehe, einzig und allein qualitative Energieveränderung des Dinges hervorzurufen.

Diese Verschiedenheit des Wirkens von Seele auf Ding gegenüber dem Wirken von Ding auf Ding mag auch durch

den Hinweis noch verständlicher werden, dass eben Seele und Ding nicht, wie Ding und Ding, in Wechselwirkung stehen können. Wechselwirkung kann es ja nur unter Gleichartigem geben; denn sie besagt nicht etwa nur, dass die in Betracht kommenden Einzelwesen ein jedes zu gleicher Zeit gegenseitig wirken und Wirkung erfahren, sondern dass gleichsam eine „Auswechselung" stattfinde d. h. dass, ohne Bild gesprochen, die Wirkungen, welche die einzelnen Wesen erfahren, zu einander in begrifflicher Verwandtschaft oder Wesensgleichheit stehen. Darum liegt uns immer der Gedanke im Begriff der Wechselwirkung, dass sich die Wirkungen gegenseitig ausgleichen, wie es die Energieveränderung der in Wechselwirkung stehenden Dinge bestätigt, wo Energiezunahme des einen mit der Energieabnahme des anderen sich ausgleicht. Aus diesen Erfahrungen in der Dingwelt stammt ja auch der Begriff der Wechselwirkung allein und seine Verwendung verlangt unbedingt Gleichartigkeit der in Frage stehenden Einzelwesen. Weil aber Seele und Leib, diese zwei völlig ungleichartigen Einzelwesen, diese Forderung nicht erfüllen, so können sie auch nicht in Wechselwirkung stehen, und eben deshalb ist auch keine Nötigung vorhanden, vom Wirken der Seele auf den Leib eine Energievermehrung oder Energieverminderung des Leibes als Wirkung zu verlangen, vielmehr ist vom Energiegesetze in der Dingwelt aus die Aufstellung die einzig mögliche, dass die Wirkung von Seele auf Leib einzig und allein in der qualitativen Energieveränderung des Leibes bestehe. Wir werden also dahin abschliessen dürfen: beim Wirken von Ding auf Ding, das stets in Wechselwirkung vor sich geht, ist die Wirkung stets wenigstens eine quantitative Energieveränderung des Dinges, aber beim Wirken von Seele auf Ding, das immer einfaches Wirken ist, zeigt sich die Wirkung stets nur als qualitative Energieveränderung des Dinges.

Andere Bedenken gegen unseren Satz finde ich nicht; es mag ihm aber noch zur Empfehlung dienen, dass er sich mit dem Energiegesetze gut verträgt, da Wirken der Seele auf den Leib Energievermehrung des Leibes und damit der

Dingwelt überhaupt, wie ich entwickelt habe, notwendig ausschliesst.

Schauen wir nun noch das Wirken des Leibes auf die Seele im Lichte des Energiegesetzes an, so müsste, wer unter dem Gleichnis der Wechselwirkung in der Dingwelt diese Betrachtung anstellte, behaupten, der Leib erfahre eine Energieabnahme. Nun wissen wir, dass, wenn A und B in Wechselwirkung stehen, thatsächlich beide wirken und Wirkung erfahren und dass dabei die Wirkungen sich ausgleichen, so zwar, dass die eine Wirkung eine Zunahme, die andere eine entsprechende Abnahme der Energie ihres Dinges darstellt. In gewöhnlicher Rede sprechen wir, wo Wirken von Ding auf Ding sich findet, allerdings nicht von Wechselwirkung, obwohl diese doch den eigentlichen Thatsachenbestand darstellt, und nennen daher das Ding, welches Energiezunahme erfährt, das Wirkung erfahrende, und dasjenige, welches Energieabnahme erfährt, das wirkende Ding. Und so geschieht es denn andererseits, dass ein Fall, der in Wahrheit nicht Wechselwirkung, sondern einfaches Wirken bietet, wie eben der des Wirkens eines Leibes auf die Seele, nach jenem Schema, das thatsächlich aus der Wechselwirkung genommen ist, behandelt wird, indem man auch von dem auf die Seele wirkenden Leibe eine Abnahme seiner Energie fordern zu müssen meint. Da aber doch Energieabnahme ebenso, wie Energiezunahme, Veränderung ist und demgemäss ebenso, wie diese, eine Wirkung bedeutet, wir also, wenn der Leib auf die Seele wirkt und dabei Energieabnahme erfährt, diese seine Veränderung als Wirkung der Seele anzusehen hätten, so würde dies, abgesehen davon, dass damit die von uns abgelehnte Wechselwirkung zwischen Leib und Seele wieder aufgestellt wäre, auch unserer Behauptung, die Wirkung der Seele auf den Leib sei eine nur qualitative, widersprechen, denn die Energieabnahme ist ebensowohl eine quantitative Veränderung des Leibes als die Energiezunahme.

Reinigen wir den Begriff des Wirkens von allen Schlacken, die ihm durch die Erfahrung von der Wechselwirkung unter den Dingen anfänglich immer zugesellt sind,

so wird er an das wirkende Einzelwesen keine andere Anforderung als die stellen, dass es als Wirkendes eine Bestimmtheit zeige, welche die eigentliche wirkende Bedingung für das Auftreten der Veränderung als der Wirkung an dem anderen Einzelwesen ist. Die Forderung, dass das Einzelwesen gerade als wirkendes sich verändern müsse, ist nimmermehr in dem allgemeinen Begriffe des Wirkens enthalten. Um also im besonderen ein Wirken des Leibes auf die Seele zu begreifen, müssen wir den Leib nicht etwa auch als sich veränderndes, sondern nur überhaupt als bestimmtes Ding gegeben haben, dessen Bestimmtheit dann eben ganz allein dieses sein besonderes Wirken auf die Seele begründet.

Das Ergebnis unserer ganzen Erörterung geht dahin, dass der thatsächliche Zusammenhang von Veränderungen im Physischen mit Veränderungen im Psychischen sich widerspruchslos als ursächlicher Zusammenhang verstehen lässt. Die Parallelismustheorie zur Erklärung des thatsächlichen Zusammenhanges ist in keiner ihrer drei Gestalten in der Grundlegung einwandsfrei und muss schon aus diesem Grunde beanstandet werden. Aber auch die Wechselwirkungstheorie, wenngleich sie in ihrer Grundlegung keinem Bedenken unterliegt, ist zu verwerfen, weil völlig Ungleichartiges die Wechselwirkung von sich schlechtweg ausschliesst. Somit bleibt als einzig mögliche Erklärung des Zusammenhanges von Leib und Seele nur noch diejenige übrig, welche ihn als einfachen ursächlichen Zusammenhang fasst. Diese Erklärung erweist sich auch in ihrer Durchführung einwandfrei und kommt im Besonderen selbst mit dem uneingeschränkten Gesetze von der Erhaltung der Energie in keinen Widerstreit. Unser Schluss lautet: Kein Parallelismus, keine Wechselwirkung, wohl aber Wirken des Leibes auf die Seele und Wirken der Seele auf den Leib.

Das Problem der Willensfreiheit bei Lotze.

Von **Max Wentscher.**

Während in früheren Zeiten die Diskussion über die Freiheit des Willens zu den vornehmsten Gegenständen der Philosophie gehörte, hat sich die moderne Philosophie in auffälliger Weise davon zurückgezogen. Das Problem liegt so gar nicht in der Richtung des modernen Denkens, dass man auf die schwierigen Untersuchungen, in die es einen unvermeidlich verwickelt, sich lieber nicht einlässt. Wäre es nun blosse Selbstbescheidung einer ihrer notwendigen Grenzen sich bewussten Wissenschaft, was dieser Zurückhaltung zu Grunde läge, so wäre zuletzt wenig dagegen einzuwenden; ja, die Wissenschaft würde Bewunderung verdienen, die es über sich gewinnt, ein so reizvolles, so bedeutsames Problem am Wege liegen zu lassen und einzugestehen, dass sie hier mit all' ihrer Weisheit am Ende sei. Allein es liegt in Wahrheit anders; man glaubt über die ganze Frage nach der Freiheit des Willens hinausgewachsen zu sein, will das Bedürfnis nicht mehr anerkennen, das früher zu so leidenschaftlicher Parteinahme in diesem Streite hintrieb. Man begnügt sich damit, das Freiheitsbewusstsein nach Art einer pathologischen Erscheinung zu erklären und damit als solches aus der Welt zu schaffen; denn dass es seinem Inhalte nach irrig sei, dass es Freiheit im eigentlichen Sinne nicht geben könne, nimmt man in stillschweigendem Übereinkommen allgemein für ausgemacht. Im Übrigen möchte man nichts weiter damit zu

thun haben; und wer darauf beharrt, hier noch eine offene Frage zu sehen, der gerät ernstlich in Gefahr, von der Wissenschaft nicht für voll genommen zu werden. Diese ablehnende Haltung der Philosophie einem solchen Problem gegenüber muss doppelt befremden in einem Zeitalter, das, wie das unsrige, Anspruch erhebt auf den Ruhm vorurteilslosester Objektivität und zu diesem Anspruch ein so begründetes Recht nachweisen kann. Hat etwa auch diese vielgerühmte Objektivität der modernen Wissenschaft ihre Grenzen? Giebt es vielleicht auch hier verborgene Strömungen, welche alles Denken in ihre Bahnen zwingen und nur aufkommen lassen, was sich in ihrer Richtung bewegt? Man wird das nicht gelten lassen wollen und es doch zuletzt nicht ganz ableugnen können. Unverkennbar sind solche Strömungen da, giebt es Denkrichtungen, welche, so zu sagen, Mode sind, welche den Fortschritten der Wissenschaft ihre Signatur aufprägen und im Geistesleben der Gegenwart eine weitreichende Herrschaft üben. Es ist vor allem die Vorliebe für naturwissenschaftlich-mechanistische Betrachtungsweisen auf der einen, die für sozial-philosophische Gesichtspunkte auf der andern Seite, denen man Rechnung tragen muss, wenn man modern sein will. Beide Strömungen aber sind dem Freiheitsgedanken nicht günstig, wenigstens in der gesteigerten Fassung nicht, die sie gerade als moderne Strömungen charakterisiert. Denn nach ersterer soll nun alles Geschehen lediglich mechanisch bedingt sein und nach allgemeinen Gesetzen verlaufen, so dass für Freiheit kein Raum bliebe. Nach letzterer wiederum soll das individuell-Persönliche, — also gerade das Feld, auf dem, wenn überhaupt, Freiheit zu suchen wäre, — überall zu Gunsten der sozialen Gemeinschaft zurücktreten; die Gesamtheit, die Masse mit ihren elementar physischen Bedürfnissen und natürlichen Bestrebungen soll der eigentliche Träger alles historischen Lebens und Geschehens sein. Eine Statik und Dynamik der hier in Widerstreit tretenden Kräfte soll die bisherige Geschichte der Menschheit ersetzen. — Auch hierbei wäre offenbar die Freiheit, wenn man sie annehmen

müsste, ein höchst unbequemer Faktor, an dem zuletzt alle Kunst des Konstruierens scheitern müsste.

So glaubt die moderne Wissenschaft, ohne Freiheit des Willens auskommen zu können; ja, sie meidet geflissentlich alle Gedankengänge, welche auf deren Annahme hinauslaufen könnten, offenbar aus dem berechtigten Gefühl heraus, gerade in ihren Lieblingstheorieen bedroht zu sein, sobald der Gedanke einer Freiheit wieder Boden gewinnen sollte. — Nun ist nicht zu leugnen, dass sich auf den Voraussetzungen dieser Philosophie der Gegenwart eine durchaus konsequente Weltansicht aufbauen lässt, — konsequenter gewiss, als auf dem Boden der Freiheit, deren Begriff naturgemäss so viele Rätsel und Unbegreiflichkeiten einschliesst. Allein, so gewiss Konsequenz, innere Geschlossenheit, ein Vorzug ist, den keine Weltansicht, die irgend Beachtung finden will, je aus der Hand geben darf: ungleich wertvoller und bedeutsamer ist doch die Befriedigung einer anderen Forderung, in der allein alle Wissenschaft zuletzt ihre Rechtfertigung findet, — der Forderung nämlich, mit der Wirklichkeit, mit dem realen Leben und seinen Bedürfnissen überall in Fühlung zu bleiben. Auf die Dauer wenigstens kann die Wissenschaft solch' eine beständige Orientierung an der lebendigen Wirklichkeit nicht entbehren, ohne Schaden zu nehmen. Nun steht unser Zeitalter zwar ausgesprochener Massen im Zeichen des Empirismus; mehr, als je, beruft man sich in allen Wissenschaften auf Erfahrung, auf welcher als einem breit und sicher angelegten Fundamente der ganze Bau derselben aufgeführt sei. Sollte da nicht jene geforderte Fühlung mit dem realen Leben auf's beste gesichert sein? — Und dennoch: gerade die Haltung gegenüber dem Freiheitsproblem zeigt auf's deutlichste, wie weit unsere Wissenschaft davon entfernt ist, den Bedürfnissen der Lebens gerecht zu werden. Wohl stützt man sich überall auf Erfahrung; aber gerade da, wo sie dem gewöhnlichen Bewusstsein am wertvollsten ist, in den inneren Erlebnissen des Gewissens und Verantwortungsgefühls, will man sie nicht anerkennen, wenigstens als das nicht, was sie jenem doch unmittelbar zu sein scheint, und wodurch

allein sie ihm so wertvoll erscheint. — So hat sich hier zwischen moderner Philosophie und Leben eine Kluft aufgethan, welche allen Nutzen der ersteren für letzteres in Frage stellt und die weitgehende Teilnahmlosigkeit nur allzu sehr rechtfertigt, mit der die Gegenwart an der Philosophie vorübereilt. —

Und das ist keineswegs nur für die Philosophie ein Verhängnis, die sich allmählich gewöhnt, den Widerstreit zwischen Theorie und Wirklichkeit als das Normale anzusehen. Auch auf der andern Seite droht schwerer Schaden. Unser Zeitalter bedarf einer Philosophie, so gut, wie jedes andere, — ja, vielleicht gerade das unsrige im besonderen Masse. Denn allmählich beginnt wohl allgemein die Einsicht aufzukeimen, dass auf die Dauer die Privatansichten einiger Führer der Naturwissenschaft keinen Ersatz dafür zu bieten vermögen. Die mächtige Kulturbewegung, welche alle Kreise ergriffen hat, verlangt nach einer Weltanschauung, welche, auf der Höhe des modernen Wissens stehend, zugleich von einem einheitlichen und einleuchtenden Standpunkte aus ihr Aufgaben und Ideale zu zeigen vermag, welche der allenthalben sich regenden Kraft die Richtung weisen soll, in der eine des Aufgebots der Mittel würdige Bethätigung möglich ist!

Unter diesen Umständen war es eine wissenschaftliche That von hervorragender Bedeutung, als einer der berufensten Vertreter der Philosophie seit Kant, — denn das war Lotze unbestritten, — an diesem entscheidenden Punkte der Überzeugung des gemeinen Bewusstseins wieder zu ihrem Rechte verhalf und rückhaltlos für die Freiheit des Willens in die Schranken trat. —

Dabei ist es nun freilich ein Verhängnis, dass es diesem Manne versagt geblieben ist, seiner Lehre von der Willensfreiheit, wie überhaupt seiner Ethik, jene wissenschaftlich vollendete Durcharbeitung und Darstellung angedeihen zu lassen, welche er in seinem 'System' für alle Gegenstände der Philosophie erstrebte. Der dritte Teil dieses Systems, der uns neben einer Ästhetik eben die Ethik und Religiosphilosophie bringen sollte, ist über

fragmentarische Ansätze, wie sie die 'Prinzipien der Ethik'[1]) enthalten, nicht mehr hinausgekommen. Und so sind wir in Betreff der Freiheitslehre und Ethik auf die mehr gelegentlichen Ausführungen des 'Mikrokosmos' angewiesen, welche nur noch durch die Vorlesungsdiktate einige Ergänzung empfangen. — Trotzdem genügt das Vorhandene, um die durchaus zentrale Stellung zu erkennen, welche die Willensfreiheit in Lotze's Ethik und ebenso der Religionsphilosophie einnimmt. Man empfängt unabweisbar den Eindruck, dass hier doch mehr vorliegt, als etwa eine blosse Lieblingsmeinung des Philosophen, die sich aus dem Gesamtgefüge seiner Weltansicht ohne Schaden herauslösen liesse. In Bezug auf die Religionsphilosophie spricht er es gelegentlich[2]) unumwunden aus, dass auf der Voraussetzung der Freiheit 'aller religiöse Charakter unserer Weltansicht ruht' und ohne sie alle religionsphilosophischen Fragen ihm überhaupt kein Bedürfnis sein würden.

Aber freilich, die rechte Würdigung dieser Freiheitslehre ist uns durch jenes Verhängnis unendlich erschwert, dass wir sie nur in gar so fragmentarischer Darstellung besitzen. Es muss zugegeben werden, dass manche Unklarheiten darin zurückbleiben und dass Zweifel entstehen können, wie sie im Einzelnen zu deuten ist. Vielfach bedarf es erst ergänzender Konstruktionen, um die bestimmte Meinung des Philosophen in's rechte Licht zu stellen. Da aber solche Ergänzungen nur möglich sind auf Grund genauerer Einsicht in das Ganze seiner Weltanschauung, hier aber wiederum an manchen Punkten über die Ausdeutung Zweifel entstehen können, so wird eine völlig einwandfreie Darstellung dieser Freiheitslehre überhaupt unerreichbar bleiben. Wenn wir uns im Folgenden dennoch einen solchen Versuch zur Aufgabe stellen, so mag uns einerseits die Bedeutsamkeit und Fruchtbarkeit dieser Lehre zur Rechtfertigung dienen, anderseits aber auch der Umstand, dass ein solcher Versuch von gegnerischer, deterministischer

[1]) Cf. Lotze, kl. Schr. III, S. 521—542.
[2]) Grundzüge der Rel. phil., II. Aufl. (Diktat von 1875), § 59.

Seite bereits vorliegt,[1]) dessen Ergebnisse unmöglich als letztes Wort in dieser Angelegenheit hingenommen werden können. Es wird sich wenigstens zeigen lassen, dass die hier behauptete Unvereinbarkeit der Lehre von der Wahlfreiheit mit den übrigen Grundgedanken der Lotze'schen Weltanschauung[2]) in Wahrheit keineswegs besteht, dass sie vielmehr durch den Sinn und Geist dieser ganzen Philosophie unabweisbar gefordert wird und auch den metaphysischen Grundlehren derselben sich sehr wohl einfügt. —

I. Lotze's Begründung und Rechtfertigung des Freiheits-Gedankens.

Zwei Motive, in sich auf's engste zusammenhängend, sind es, in denen Lotze die Annahme einer Willensfreiheit begründet findet. Zuerst, dass sie 'die conditio sine qua non für die Erfüllung sittlicher Gebote' ist,[3]) deren 'verpflichtende Majestät' ihm als 'die absoluteste, keiner Herleitung aus irgend einer anderen Quelle bedürftige Gewissheit' gilt. Und dem entsprechend zweitens ihre Unentbehrlichkeit für die religiöse Weltauffassung. 'Wäre die Welt nur eine Kette sich bedingender Ereignisse, alles Zukünftige folgerichtige Entwickelung der Vergangenheit, so würden Erhaltung und Regierung, ohne ihnen eigentümliche Schwierigkeiten, nur verschiedene Ausdrücke für die göttliche Schöpferthätigkeit sein. Der religiöse Glaube findet jedoch einen solchen Mechanismus des Weltlaufs weder seinem eigenen Bedürfnis entsprechend, noch würdig, Gottes Schöpfung zu sein; er setzt voraus, dass die Freiheit endlicher Wesen neue Anfänge des Geschehens in den Weltlauf einführe..... So erst gewinnen Erhaltung und Regierung

---

[1]) Cf. J. Wahn: 'Kritik der Lehre Lotzes von der menschlichen Wahlfreiheit', Halle 1888.

[2]) Ebenda, S. 57.

[3]) Grundzüge d. Rel. phil., 2. Aufl. (Diktate von 1875), § 59, 61. — Grundzüge d. Prakt. Phil., 1. Aufl. (Diktate von 1880), § 22 etc.

eigene Aufgaben.'[1]) — Mit Recht wird hier als wesentliche Bedingung der Religion ein lebendig-ethisches Verhältnis der endlichen Einzelwesen zur Gottheit gefordert. — Es giebt daneben eine andere Form der Religiosität, die ganz in rezeptiver Kontemplation, in gleichsam ästhetischer Verehrung der 'Vollkommenheit' der Welt und ihres Schöpfers aufgeht, diese Vollkommenheit aber nicht in ihrer ethischen Bedeutsamkeit sucht, sondern in der überwältigenden Grösse und vollendeten Kunstmässigkeit des Ganzen. Sie stellt gegenüber der Unendlichkeit und Allmacht des Göttlichen alles Endliche, Menschliche so sehr in den Hintergrund, dass sie darüber das ethische Interesse an einem eigenen Wollen und Handeln der endlichen Wesen mit ihren sittlichen Aufgaben und Idealen aus dem Auge verliert, dass sie es als zu klein, zu menschlich beschränkt, von der bewundernden Verehrung des Göttlichen glaubt ausschliessen zu müssen. Eine solche Anschauungsweise würde gerade im völligen Determinismus den idealen Abschluss ihrer religiösen Weltansicht erblicken. Lotze vertritt demgegenüber jene erstgenannte ethische Auffassung der Religion, als wäre sie die allein in Frage kommende; und dementsprechend ist ihm die auf dem Boden der Ethik erwachsende Forderung der Freiheit des Willens zugleich religiöses Postulat.

Somit wurzelt Lotzes Begründung der Annahme einer Willensfreiheit zuletzt überall im Ethischen. Unsere inneren Erfahrungen, als sittlicher Wesen, vor allem die Erlebnisse der Befriedigung des Gewissens und anderseits der Reue und Selbstverurteilung, sind es, welche nach seiner Überzeugung den deutlichen Hinweis enthalten auf eine vorangegangene Freiheit der Wahl.[2]) Dies Argument ist zunächst psychologisch gemeint; es will eine Ausdeutung des Thatbestandes der inneren Selbstbeobachtung sein, ist aber eben darum nicht ohne weiteres als allgemeingiltig zu behaupten; wer eine

[1]) Mikr. III, 3. Aufl., S. 601; cf. Grundzüge d. Rel. phil. (1875) § 58 u. 59 etc. — cf. auch Mikr. I, 4. Aufl., S. 292.

[2]) Grundzüge der Prakt. Phil., 1. Aufl. (1880), § 18.

deterministische Umdeutung der gleichen Vorgänge des Gewissens glaublich findet, ist nach ihm theoretisch nicht zu widerlegen.[1]) Allein das gleiche Moment kehrt gelegentlich auch in religionsphilosophischer Fassung wieder: 'das böse Gewissen und der Schmerz der Reue würden in einer vernünftigen Weltordnung ganz undeutbare Erscheinungen bleiben',[2]) wenn nicht die Möglichkeit einer freien Wahl gegeben wäre. Das Entscheidende ist jedoch auch hier noch nicht zum Ausdruck gebracht; das liegt vielmehr in der Überzeugung von dem absoluten Wert des sittlichen Wollens. Dieser Wert ist es, was uns den Gedanken eines freien Wollens jeder deterministischen Ausdeutung der empirischen Thatbestände unbedingt vorziehen lässt. Denn zur Sittlichkeit ist für Lotze die Freiheit unerlässliche Bedingung. 'Definiert man den Willen als eine mechanisch in uns entstandene Gemütsbewegung, so leugnen wir, dass ihm dann als einem blossen Naturvorgange überhaupt ethische Prädikate zukommen.'[3])

Dem entspricht es denn auch, dass Lotze, entgegen einer mächtigen Strömung in der neueren Psychologie, den Willen neben Vorstellung und Gefühl als eine besondere und selbständige Bethätigungsform der Seele festhält, die zwar Elemente jener zwei anderen Grundklassen seelischer Regsamkeit in sich enthalte, keineswegs aber in solche Elemente sich restlos auflösen lasse.[4]) Er gesteht zu, dass wir häufig viel zu freigebig sind mit dem Namen des Wollens und Strebens, dass wir mit ihm manches Ereignis bezeichnen, zu welchem die Seele sich nur als beobachtendes Bewusstsein, nicht als handelndes Wesen verhält. Nicht nur ist der 'Trieb' nur das Innewerden eines Getriebenwerdens, sondern auch der grösste Teil dessen, was wir im täglichen Leben unsere 'Handlungen' nennen, geschieht völlig in der-

---

[1]) A. a. O.

[2]) Grundzüge d. Rel. phil., 2. Aufl. (1875), § 60, u. ähnlich Mikr. I, 4. Aufl., S. 292.

[3]) Grundzüge der Rel. phil., 2. Aufl., § 61.

[4]) Mikr. I, 4. Aufl., S. 286.

selben Weise.[1]) 'Nur da sind wir überzeugt, es mit einer That des Willens zu thun zu haben, wo in deutlichem Bewusstsein jene Triebe, die zu einer Handlung drängen, wahrgenommen werden, die Entscheidung darüber jedoch, ob ihnen gefolgt werden soll oder nicht, erst gesucht und nicht der eigenen Gewalt dieser drängenden Motive, sondern der bestimmenden freien Wahl des von ihnen nicht abhängigen Geistes überlassen wird. So nahe zeigt sich der Begriff der Freiheit mit dem des Willens verknüpft; denn in dieser Entscheidung über einen gegebenen Thatbestand besteht allein die wahre Wirksamkeit des Willens.'[2]) Es ist also das 'eigentümliche Moment der Billigung, der Zulassung oder Absicht, ..., welches den Willen zum Willen macht und welches wir in der blossen Voraussicht des zukünftigen Eintretens einer von uns ausgehenden Wirkung vermissen'.[3])

Das Wesen des Willens also liegt zuletzt in seiner Freiheit; und diese Freiheit ist zu suchen in der Unabhängigkeit unserer Billigung oder Missbilligung (durch welche unser Wille den Entschluss, welchen die drängenden Beweggründe des Vorstellungslaufes ihm darbieten, als den seinigen adoptiert oder von sich zurückweist)[4]) von der Gewalt dieser Motive. Sie charakterisiert sich mithin als die Fähigkeit zum Anfang neuer Ereignisreihen in dem Gang des Geschehens; durch sie wird neues eingeführt, was nicht bloss Konsequenz des früheren ist.[5]) Und der Ort, an dem diese Einführung neuer Anfänge des Geschehens stattfinden soll, ist die Wahl des geistigen Wesens zwischen verschiedenen Entschluss-Möglichkeiten mit ihren Motiven. Diese Wahl soll durch nichts Vorangegangenes bedingt sein, weder ausser uns, noch in uns. Die 'Freiheit' verlangt, dass der Geist in jedem Augenblicke umkehren, aus der bisherigen Bahn heraustreten und mit einem ganz neuen

[1]) Mikr. I, 4. Aufl., S. 286 f.
[2]) Ebenda, S. 287 f.
[3]) Ebenda, S. 289.
[4]) Ebenda.
[5]) Grundzüge der Rel. phil., 2. Aufl., § 58.

Anfange die Folgerichtigkeit seiner Entwickelung abbrechen könne.[1]) Was wir als unsere 'Handlungen' sollen anerkennen können, darf nicht blosse Entwickelung unserer gegebenen Natur sein. Für uns als moralische Wesen ist diese unsere eigene Natur, die wir uns nicht gemacht haben, etwas Fremdes. Wir würden mithin einem äusseren Zwange unterliegen, wenn wir in der That bloss müssten geschehen lassen, was aus dieser Natur folgt.[2]) — Kurz, unser Philosoph trägt kein Bedenken, die Willensfreiheit 'in dem verrufenen Sinne einer völlig unbedingten Wahl zwischen a und non -a' zu behaupten.[3]) Doch ist immer festzuhalten, dass diese Formulierung nur erst eine Seite des Freiheitsgedankens zum Ausdruck bringt, dass vieles darin fehlt, was zur rechten Würdigung des letzteren doch hinzugehören würde. Es fehlt darin vor allem jede Andeutung darüber, inwiefern eine solche Freiheit als Bethätigung unseres eigensten, innersten Selbst gelten kann; und gerade das ist es doch, was uns Freiheit so wertvoll erscheinen lässt. Ja, die Ablehnung selbst unserer 'gegebenen Natur' als eines unsere Willensentscheidung mitbestimmenden Momentes scheint den direkten Gegensatz zu bilden zu dem, was wir hier erwarten und fordern möchten. Das ist nun Lotzes Meinung nicht; und wer seine Freiheitslehre an dieser Stelle angreift, wird zwar leichtes Spiel haben, aber zuletzt doch nur die eigene falsche Auffassung der Sache, nicht diese selbst, getroffen haben. Wollen wir seine wahre Meinung erfahren, so werden wir die Stellung, die er den Gefühlen der Lust und Unlust im Willensleben anweist, mit zu berücksichtigen haben. Als eigentliche 'That des Ich' — im Gegensatz zu einem Ereignis, das bloss aus uns entspringt — erscheint ihm nämlich eine Äusserung unseres Innern nur dann, wenn wir Gefühle der Lust und Unlust als Motive ihres Hervortretens betrachten dürfen. Nur in diesen Gefühlen werde sich das Ich der Zugehörigkeit seiner einzelnen Zustände zu ihm

[1]) Grundzüge der Prakt. Phil., 2. Aufl. (1878), § 18.
[2]) Grundzüge der Rel. phil., 2. Aufl., § 61.
[3]) Grundzüge der Prakt. Phil., 1. Aufl., § 19.

selbst und seiner eigenen totalen Ergriffenheit bewusst; was aus ihnen hervorgehe, erscheine uns als die gesammelte Rückwirkung unserer ganzen Natur. Der Wille sei das, was er ist, nur dadurch, dass er sich auf einen gefühlten Wert seines Zieles beziehe.[1]) — Aufs bestimmteste also wird hier der 'Wille' als eigentliche 'That des Ich', als 'gesammelte Rückwirkung unserer ganzen Natur' anerkannt und als Kriterium dafür sein Hervorgehen aus den Gefühlen der Lust und Unlust gefordert. Ist nun anderseits der Wille nur da ganz Wille, wo er frei ist, so kann zwischen dieser Freiheit und der Zugehörigkeit zu unserer eigentlichen Natur, zu unserem eigensten Wesen sicher kein unaufhebbarer Widerspruch bestehen, wenn auch, wie Lotze hervorhebt, unter den Rückwirkungen, die unser Gefühl veranlasst, manche als unwillkürliche Regungen von der gewollten Handlung zu unterscheiden sind.[2]) Jene Unabhängigkeit von unserer 'gegebenen Natur', welche als zugehörig zur Freiheit gefordert war, kann also nicht wohl als Unabhängigkeit von unserer ganzen Natur gemeint sein, wenn doch nur in der 'gesammelten Rückwirkung' dieser letzteren eine eigentliche Willensbethätigung, eine 'That des Ich' gefunden werden soll. Was von der Freiheit ausgeschlossen werden soll, ist offenbar nur ein Hervorgehen der Handlung aus unserer Natur, soweit wir diese als ursprüngliche Ausstattung bei unserem Eintritt in die Welt überkommen haben, — soweit also diese als in uns gelegter Keim einen vorgeschriebenen Gang notwendiger Entwickelung nehmen müsste. 'Was der Mensch sei, glaubt keine Reflexion bloss aus der Betrachtung seiner thatsächlichen Natur zu finden; oder eben diese Betrachtung macht uns aufmerksam auf eine Menge von Bestrebungen, die in seiner Natur liegen, deren Sinn aber nicht einfach auf Selbsterhaltung, sondern auf Erreichung einer vorschwebenden Bestimmung gerichtet ist. Und diese Bestimmung liegt nicht mehr bloss in einer Selbst-

[1]) Mikr. II, 4. Aufl., S. 313 ff.
[2]) Mikr. II, S. 314.

entfaltung, die von rückwärts durch den Keim getrieben wird, sondern in der Bewegung nach einem Ziele zu, das uns vorwärts gesetzt wird.'[1]) Auf dem Boden unserer Natur-Ausstattung mithin vermag sich ein Leben zu erheben, das nicht mehr blosse mechanische Entwickelung derselben ist, sondern sich selbständig auf Ideale zu richten vermag, hier also eine Sphäre der Freiheit offen liesse. Der Mensch 'bildet sich durch Aufsammlung seiner Erlebnisse zu einer individuellen Persönlichkeit aus, die den ankommenden Reizen einen neuen Massstab entgegenhält, an dem ihr Wert für uns sich messen muss. Aus der Erregung dieser Seite unseres Wesens entstehen persönliche Gefühle, die . . . für jeden Einzelnen sich anders gestalten; denn die Anzahl und Lage der verletzbaren und reizbaren Punkte richtet sich nach der ursprünglichen oder durch den Lebenslauf erzeugten Eigentümlichkeit des Wesens, das diese Form der Ichheit trägt.[2])

Nach alledem ist die Freiheit des Willens nach Lotze sicher nicht in einem beständigen 'Irrlichtelieren hin und her' zu suchen, ohne jeden Zusammenhang mit dem, was wir zu unserem eigentlichen Wesen zu zählen Grund haben. Vielmehr ergiebt sich hier, obgleich von unserem Philosophen kaum angedeutet, doch deutlich genug folgende Perspektive: jene Möglichkeit des Abbruchs der Folgerichtigkeit der bisherigen Entwickelung muss zwar gefordert werden als notwendige Bedingung des allmählichen Loskommens von der überkommenen Natur-Ausstattung, so weit diese nicht vom eigenen Wollen nachträglich anerkannt und in die 'Persönlichkeit' aufgenommen wird. Allein dabei soll es nun doch nicht bleiben; der Zweck dieser 'Freiheit' ist gerade die immer bestimmtere Ausprägung eigenen, selbstgewollten Wesens, eben der Persönlichkeit, so dass alles weitere Wollen und Handeln dann immer mehr der gesammelte Ausdruck dieses selbstgeschaffenen, eigensten Wesens sein kann, und insofern erst ein vollendet 'freies' Wollen

[1]) A. a. O. S. 336 f.
[2]) A. a. O. S. 327.

darstellt. Nur zufolge unserer Endlichkeit ist somit der Wille, eine Zeit lang wenigstens, vorzugsweise 'Trieb zur Veränderung, zur Herstellung dessen, was nicht war; seine eigentliche Natur aber ist doch nur jene Billigung, durch die der Wollende das Gewollte sich selbst zurechnet. . . . Das Bedeutsamste des Willens liegt nicht in der Beweglichkeit des veränderungerzeugenden Triebes, sondern in der Billigung und Missbilligung, mit welcher der ganze Mensch sich selbst will oder nicht will, sich selbst annimmt oder verwirft'.[1])

Nur kurz fügen wir noch hinzu, dass Lotze nicht nur die Richtung des Willensentschlusses, sondern auch seine Stärke gern ausschliesslich aus seiner freien Selbstbestimmung hervorgehen lassen möchte, obschon seine Äusserungen über diesen Punkt nicht völlig übereinstimmen. Das freilich erklärt er überall für unannehmbar, ein freies Wollen zu behaupten und ihm doch jede Kraft des Vollbringens abzusprechen. Ob er aber auch die Grenzen seiner möglichen Kraftentfaltung im einzelnen Falle ganz nur selbst bestimmt, so dass es 'Schuld' des wollenden Geistes wäre, wenn die Intensität seines Wollens zu gering wäre, um die unwillkürlichen psychischen Antriebe zum Handeln zu überwinden: darüber spricht er sich verschieden aus, doch so, dass er in den letzten Jahren offenbar sich für die strengere Auffassung entscheidet. 'Jeder Wille muss irgend einen Grad wirksamer Intensität haben.'[2]) 'Denkt man sich diese Intensität doch wieder bestimmt durch die vorhandenen Zustände des Gemütes, so verliert man allen Nutzen, den die Annahme der Freiheit gewähren könnte, und käme völlig zu dem Determinismus zurück. Es bliebe daher gar nichts übrig, als entschlossen zuzugestehen, dass der Wille nicht bloss die Richtung seines Entschlusses, sondern auch die Intensität, mit welcher er dieselbe verfolgt, mit vollkommener Freiheit

[1]) Mikr. III, 3. Aufl., S. 599 f.
[2]) Grundzüge der Prakt. Phil., 2. Aufl. (Diktat von 1878), § 23.

selbst bestimme.'[1]) — Auf der anderen Seite darf doch die 'unbeschränkte Freiheit des Wollens' nicht mit der 'grenzenlosen Fähigkeit des Vollbringens' verwechselt werden. Denn 'jede Wirkung, wie unberechenbar frei auch ihr Beweggrund gewesen wäre, tritt doch, sobald sie als Wirkung hervortritt, wieder in den Kreis der berechenbaren, den allgemeinen Naturgesetzen unterworfenen Ereignisse ein, und keiner Freiheit ist mehr Spielraum des Erfolges gegeben, als die unverrückte Ordnung der Dinge nach ihrem eigenen Rechte ihr zugesteht'.[2]) Das gilt in Bezug auf die mechanischen Zusammenhänge unseres psychischen Lebens so gut wie für den psychophysischen Mechanismus. Durch einen einmaligen, plötzlichen Willensakt wird also z. B. eine radikale Änderung unseres ganzen Wesens nicht zu Stande kommen. 'Auf dem angeborenen Gemeingefühl unserer Existenz, auf der Eigentümlichkeit unserer Talente, der Summe der empfangenen Eindrücke, auf der Erinnerung des Erlebten, auf der fortdauernden Stimmung, auf den immer wieder wirksamen allgemeinen Gesetzen unseres Vorstellungslaufes würde die Einheit und Stetigkeit unseres persönlichen Bewusstseins breit und sicher beruhen, denn über alle diese Elemente unseres geistigen Lebens würde jene Freiheit keine Macht besitzen. Jene Grösse der Veränderlichkeit dagegen, die in der That durch die Unberechenbarkeit der Entschlüsse uns noch übrig bliebe, dürfte leichter zu der Entwickelungsfähigkeit gehören, die wir wünschen müssen, als zu dem Wechsel, dem wir zu fliehen haben.'[3]) — So bedarf der Wille zur Überwindung der inneren, psychischen Widerstände, gerade so wie zur Bewältigung psychophysischer Hemmnisse, nicht nur eines einmaligen Entschlusses, sondern einer Reihe konsequenter, auf das gleiche Ziel gerichteter Handlungen, um den gewünschten Fortschritt zu erreichen. Und wie auf psychophysischem Gebiete der beständigen Übung kaum

[1]) Grundzüge der Prakt. Phil., 1. Aufl. (Diktat von 1880), § 23.
[2]) Mikr. I, 4. Aufl., S. 290.
[3]) Mikr. I, 4. Aufl., S. 291.

eine Grenze der möglichen Kraftleistung gesetzt werden kann, so auch im engeren Gebiete des psychischen Lebens selbst — solange nur nicht die Beharrlichkeit des darauf gerichteten Willensentschlusses erlahmt und die begonnene Arbeit durch dazwischentretende andere Willensentschlüsse unterbrochen und durchkreuzt wird. — An diesem Punkte dürfte praktisch die Grenze der Stärke unseres freien Wollens zu suchen sein, da diese Beharrlichkeit des Wollens nicht selbst wieder durch einfaches Wollen erzwungen werden kann, indem das Leben beständig andere, neue Willensakte und Handlungen erfordert und überdies die natürlichen Unterbrechungen unseres gesamten Willenslebens durch Ermüdung und Abspannung unvermeidlich sind.

Einer der geläufigsten Einwürfe gegen die Annahme einer Willensfreiheit ist es, dass die damit behauptete Ursachlosigkeit unserer Entschlüsse diesen den Charakter absoluter Zufälligkeit verleihen würde; solch' blinde Zufälligkeit aber sei durchaus unvernünftig und wertlos. Im besonderen sei die Verknüpfung einer solchen Freiheit mit ethischen Wertbestimmungen, mit Verdienst oder Schuld, in keiner Weise zu rechtfertigen. Der Indeterminismus versage somit gerade an dem Punkte, wo er seinen festesten Stützpunkt zu finden glaube. Ebensowenig aber sei solche Freiheit vereinbar mit den doch unbezweifelbaren Thatsachen der Beeinflussung durch andere, wie sie namentlich in der Erziehung vorliegen; und endlich könne man sich, wenn der Indeterminismus Recht hätte, nicht einmal auf die Festigkeit seiner eigenen Grundsätze verlassen;[1]) ja, alle Reflexion, alles Abwägen von Gründen, habe keinen Zweck, wenn das alles zuletzt die Wahl doch nicht beeinflussen könne. —

Dem gegenüber weist Lotze zunächst darauf hin, dass ein blosser Wille nirgend für sich existiere, sondern immer nur als Äusserung eines lebendigen Geistes, in welchem wir ausserdem eine deutliche Vorstellung des möglichen

[1]) Cf. Wahn, a. a. O. S. 19 f., S. 54 etc.

Sachverhaltes, zu dem eine Handlung führen kann, sowie ein deutliches Gefühl des Wertes oder Unwertes der verschiedenen Maximen oder Gesinnungen voraussetzen, zwischen denen gewählt werden kann.[1]) 'Wählt das Subjekt im Besitz dieses Bewusstseins, so ist seine Wahl jedenfalls nicht blind.'[2]) — Was unser Philosoph abwehren will, ist nur die Meinung, als ob diese Vorstellungen oder Motive nach Art mechanisch wirkender Kräfte den Entschluss mit Notwendigkeit herbeiführten;[3]) die Wirkung der Motive sei vielmehr auf jenes Bewusstsein und Wertgefühl beschränkt. 'Man hat nicht nötig, die Gegenwart der richtigen Schätzung im Bewusstsein zugleich als bestimmende Einwirkung zu fassen, welche die Richtung des Wollens notwendig bedingte.'[4]) Auch nicht als blosse 'Einladung' oder 'Inklination', so ist die Meinung, soll diese Erkenntnis des Wertes der Handlungen gefasst werden. —

Hier ist jedoch eine Ergänzung hinzuzufügen. Dass der Wille thatsächlich sich nach Lust- und Unlustgefühlen richte, dass auch ein freier Wille eine leere Abstraktion sei, wenn man ihn von aller Beziehung zum Gefühl ablösen wollte, hatten wir bereits oben als Lotzes Meinung erkannt. Eine gegenwärtige Wertgefühlsentscheidung wird also auch in dem freien Willensentschluss zur Geltung kommen, sofern ja nur durch sie die Zugehörigkeit des gewählten Entschlusses zu unserem ganzen Ich hergestellt werden kann. Nur ist über diesen der gewählten Handlung zuzumessenden Wert oder Unwert nicht schon irgendwo ausserhalb unseres Ich entschieden, noch auch innerhalb der uns mitgegebenen Natur, die wir nicht gemacht haben, sondern sie ist gerade eigenste Selbstbethätigung unseres Ich, unserer Persönlichkeit, wie wir selbst wiederum sie gewollt und gebildet haben. — Werte, Motive, Gründe sind also nicht etwa als objektiv gegebene, bestimmt abgemessene Gewichte

---

[1]) Grundzüge der Prakt. Phil., 1. Aufl., § 22.
[2]) Grundzüge der Rel. phil., 2. Aufl. (1875), § 61.
[3]) Grundzüge der Prakt. Phil., 1. Aufl., § 22.
[4]) Grundzüge der Rel. phil., 2. Aufl., § 61.

zu denken, welche, wie sie der objektive Zusammenhang der Dinge uns nahebringt, die Wage unserer Willensentscheidung mechanisch zum Ausschlag bringen könnten. Nur das eigene Wertgefühl vermag ihnen Gewicht zu verleihen für unseren Willen; nur der Akt der Aneignung und Wertzumessung macht sie für uns zu 'Motiven'. Nicht die Kraft der Motive bestimmt uns, sondern wir sind es, die ihnen alle Kraft zuweisen, die sie uns haben sollen. — Die 'Ursachlosigkeit' der freien Entschlüsse ist keineswegs 'Grundlosigkeit'; nur freilich Unabhängigkeit von Gründen, die nicht die unsrigen sind, sondern nur ausser uns, objektiv irgendwie gegeben gedacht werden. Wir entscheiden uns allerdings nach 'Gründen' auch da, und gerade da am meisten, wo wir frei wählen; aber diese Gründe und ihr Gewicht für uns sind dann eben Schöpfungen unseres freien Willens, nicht selbständige Mächte, die ihm seine Richtung vorzuschreiben vermöchten. — Nur scheinbar bilden hier die Thatsachen der Erziehung und Willenslenkung eine Gegen-Instanz. In Wahrheit wird man überall die Beobachtung machen können, dass von aussen an ein Subjekt herangebrachte Gründe und Motive durchaus nicht so von selbst in den Willen dieses letzteren übergehen, sondern erst die eigene, selbstthätige Aneignung auf Grund eigener Einsicht und eigener Gefühlswertung erweckt werden muss, wenn man irgend welchen Erfolg haben will. Eine Argumentation mit den trefflichsten Gründen, die ein anderer über den Wert einer Handlung anstellt, oder selbst eine solche, welche der grossen Mehrzahl der Menschen ganz geläufig ist, braucht darum für mich noch nicht das mindeste Gewicht zu haben; auch dann noch nicht, wenn ich selbst sie mit vollem Bewusstsein mir vorführe. Alles Gewicht, alle Kraft, die sie auf mich ausüben soll, empfängt sie doch ausschliesslich von mir selbst, von meinem eigenen, freien Willen, von meinem eigenen Wertgefühl, dessen Regsamkeit durch das Vorbild anderer zwar mächtig angeregt und nachgezogen werden kann, aber doch keinen Schritt thut, der nicht ganz nur ihm selbst angehörte. —

Erkennen wir somit in den 'Motiven', die uns zu einer Handlung bestimmen, nur Geschöpfe des eigenen Willens, so ist doch zu beachten, dass dieser Willensakt, der dem Motiv seine 'bewegende Kraft' für uns verleiht, keineswegs identisch ist mit demjenigen, welcher den Entschluss zu jener Handlung darstellt, und dessen Bestimmung durch das Motiv gerade in Frage steht. Während wir eine mögliche Handlungsweise in Erwägung ziehen, wie sie uns durch zufällige Gelegenheit nahe gebracht ist, können in der That eine ganze Reihe von Gesichtspunkten in uns auftauchen und vielleicht einzelne von ihnen im gegenwärtigen Falle zu für uns massgebenden Motiven werden. Allein trotz des hier vorhandenen inneren Zusammenhanges gehen doch die Reflexionen über die Motive und die über die Handlung noch immer unabhängig nebeneinander her. Es wird schwer sein, sie in der analysierenden Selbstbeobachtung scharf zu trennen — eben wegen des hier nun einmal gegebenen sachlichen Zusammenhanges. Dass sie dennoch wesentlich unabhängig voneinander wenigstens vollzogen werden können, zeigt sich leicht, wenn wir Fälle ins Auge fassen, wie sie thatsächlich die Regel sind, in denen die Überlegung der möglichen Handlung mit der der Motive zeitlich auseinanderfallen. In Wirklichkeit beginnt doch unser Wollen kaum irgendwo in der Weise eine absolut neue Entwickelung, wie wir es eben voraussetzten, so nämlich, dass es auch alle seine Motive erst im Augenblick der Gelegenheit zur Handlung sich selbst völlig neu zu erschaffen hätte. Ganz überwiegend stützen wir uns bei unseren Willensentscheidungen auf früher bereits angeeignete Motive, die wir höchstens summarisch noch einer flüchtigen Revision unterwerfen, um zu prüfen, ob sie auch noch die frühere Bewegkraft für uns besitzen; nur wenige besondere Motive, und zwar nur in Situationen, wo uns einige Zeit zur Überlegung bleibt, werden wir im allgemeinen erst im Augenblick der Handlung neu schaffen. So werden sich auch unter den Motiven, die uns von früher her noch eignen, und auf die wir nun zurückgreifen, solche finden, die wir bei Gelegenheit früherer

Willensentscheidungen zu bestimmten Handlungen uns angeeignet. Zu ihnen treten aber auch solche Motive hinzu, welche von augenblicklichen Willensentscheidungen, soweit diese auf Handlungen gehen, ganz unabhängig angeeignet werden; es sind die sogenannten Grundsätze oder Maximen, wie wir sie uns in ruhiger, theoretischer Reflexion, ohne aktuelle Beziehung auf gerade vorliegende Fälle oder Gelegenheiten einer Bethätigung, zu schaffen vermögen, und die, selbst völlig frei gewählt, von uns doch ausdrücklich so gemeint sind, dass sie alle unsere künftigen Handlungen, soweit sich Anwendungsfälle darin bieten, in ihrem Sinne festlegen sollen.

Eine Beeinträchtigung der Freiheit unseres Willens wird somit in der fortwirkenden Motivkraft früherer prinzipieller Willensentscheidungen und Grundsätze nicht gefunden werden dürfen, sobald nur diese selbst mit Freiheit gewählt sind. Gerade diese selbstgewählten Grundsätze werden wir vor allem zu unserem wahrhaft eigenen Wesen, zu unserer Persönlichkeit rechnen dürfen, als deren gesammelten Ausdruck wir die 'freien' Willensentschlüsse betrachten wollten. — Trotzdem wird anderseits auch die Abhängigkeit der gegenwärtigen Willensentschlüsse von den früher gefassten Grundsätzen nicht als eine absolute, blind mechanische betrachtet werden dürfen. Ihre Wirkungskraft nimmt zwar, wie die Erfahrung zeigt, zu, je öfter sie von uns in Handlungen bethätigt wird; aber doch nur, solange wir im Erfolge dieser Handlungen keinen Anlass finden, jene leitenden Grundsätze einer neuen Revision zu unterziehen. Es ist auch zuzugeben, dass die Gewöhnung an bestimmte Verfahrungsweisen diesen allmählich eine immer wachsende mechanisch wirkende, also freiheitbeschränkende Kraft verleihen kann. Im Grunde aber ist doch auch diese Eingewöhnung nur möglich, nachdem wir wiederholt die in den Grundsätzen prinzipiell getroffene Entscheidung bei Gelegenheit einer möglichen Bethätigung aufs neue sanktioniert haben. Und wohl niemals wird die Gewalt der einmal angeeigneten Grundsätze unsere gegenwärtigen Entscheidungen so völlig blind

beherrschen, dass jede, wenn auch nur gefühlsmässige Nachprüfung an gegenwärtigen Wertgefühlen unmöglich gemacht würde, oder aus dieser, falls sie das frühere Ergebnis nicht bestätigte, nicht eine Neugestaltung jener Grundsätze hervorgehen könnte. — So würde selbst die extreme Forderung Lotzes, wonach der freie Wille in jedem Moment die ganze bisherige Entwickelung müsse abbrechen können,[1]) einen verständlichen Sinn erhalten und als berechtigtes Moment des ethisch zu fordernden Freiheitsbegriffes anzuerkennen sein.

Auf die Diskussion der Einwürfe, welche von seiten der 'Moralstatistik' gegen die Willensfreiheit erhoben werden, näher einzugehen, dürfen wir uns im Hinblick auf die Ergebnislosigkeit des ganzen Streites billig versagen. Bringt es doch selbst der Determinismus nicht über die zusammenfassende Behauptung hinaus, 'dass sich die Notwendigkeit (der in Frage kommenden Entschlüsse) wenigstens mit ausserordentlich grosser Wahrscheinlichkeit aus der Regelmässigkeit erschliessen lässt'.[2]) — Nur zu einer ergänzenden Bemerkung giebt uns diese Diskussion noch Anlass: Es verdient doch hervorgehoben zu werden, dass der, welcher eine Willensfreiheit behauptet, noch keineswegs der Meinung zu sein braucht, dass von dieser Freiheit auch wirklich überall da, wo sie vorhanden ist, Gebrauch gemacht würde. — Die meisten 'Willensäusserungen' des alltäglichen Lebens erfolgen in der That ohne ein solches Zurückgreifen auf die Fähigkeit der Freiheit; sie sind daher auch mit weitgehender Genauigkeit vorher berechenbar. Ja, selbst da, wo die Freiheit in dem Masse, wie sie sollte, gebraucht wird, würde sie sich doch nicht, wie wir sahen, in fortdauernder Unregelmässigkeit und Inkonsequenz aller Handlungen zeigen, sondern gerade ihre Vollendung darin suchen, einen immer bestimmteren eigenen Charakter zu begründen, nach dessen beharrlichen Grundsätzen, bis sie etwa durch neue, bessere, verdrängt

[1]) Grundzüge der Prakt. Phil., 2. Aufl., § 18.
[2]) Cf. Wahn, a. a. O., S. 37.

werden, alle Willensakte sich richten sollen. Es ist also schon vorauszusehen, dass die Moralstatistik, selbst wenn sie in aller Vollkommenheit, wie sie wissenschaftlich zu fordern ist, möglich wäre, doch auch bei Voraussetzung einer Freiheit immer eine weitgehende Regelmässigkeit der Zahlen aufzeigen würde. — Nehmen wir nun hinzu, dass selbst das absolut Zufällige bei Zugrundelegung einer genügend grossen Anzahl von beobachteten Fällen den Ergebnissen der Wahrscheinlichkeitsrechnung thatsächlich beliebig nahe gebracht werden kann (man denke etwa an bestimmte Würfelfall-Kombinationen), so verliert die erfahrungsmässig festzustellende annähernde Gleichmässigkeit der statistischen Ermittelungen vollends alles Rätselhafte für den Anhänger der Freiheit. Die Thatsachen der Moralstatistik sind ihm kein Problem mehr.

Manche Rätsel, die das Freiheitsproblem noch in sich schliesst, sind in unserer Darstellung unberührt geblieben. Nicht mehr wollten wir geben, als was sich auf dem Boden der fragmentarischen Äusserungen Lotzes als seine wahre Meinung erschliessen lässt. An einer weiteren Verfolgung der diesem Zweck dienenden Gedankengänge hindert uns das Bewusstsein, wie weit ohnehin schon unsere ergänzende Konstruktion mehrfach über die von Lotze selbst gegebenen Grundlinien hinausgeschritten ist, so dass bei weiteren Schritten fraglich werden könnte, ob die Ergebnisse noch mit Recht als seine eigene Meinung in Anspruch genommen werden können. — Wir verlassen daher dieses Gebiet, um uns der anderen Frage zuzuwenden, die man in Bezug auf Lotzes Freiheitslehre aufgeworfen hat, ob sie nämlich mit den metaphysischen Grundlagen seiner ganzen Weltansicht vereinbar, oder ob hier, wie vielfach behauptet wird,[1]) ein unlösbarer Widerspruch vorliegt. — Auch hier werden wir freilich einige Ergänzungen hinzuzufügen haben, die uns durch den Geist dieser ganzen Philosophie gefordert scheinen. Wir halten es in der That für fruchtbarer, die mögliche

[1]) Cf. z. B. Wahn, a. a. O., S. 38 ff.

Brauchbarkeit der hier gegebenen Grundlagen zu zeigen, als wegen einiger glücklich entdeckter Widersprüche sogleich das Ganze zu verwerfen.

II. Die metaphysischen Grundlagen der Lotzeschen Weltansicht und die Lehre von der Willensfreiheit.

Das Fundament, auf dem Lotze in seiner reiferen Periode den ganzen Bau seiner zusammenfassenden Weltansicht errichtet, liefert ihm das Problem des 'transeunten Wirkens'. Die Thatsache eines allgemeingesetzlichen Wirkungszusammenhanges aller Elemente der Welt gilt ihm als feststehend; sie ist einerseits durch unsere Erfahrung genügend gesichert, anderseits die notwendige Voraussetzung der Möglichkeit aller Naturwissenschaft und Erkenntnis der Wirklichkeit. Alle Wirklichkeitselemente, die zu einer einheitlichen Welt gehören sollen, müssen einem einheitlichen allgemeinen Rechte des Geschehens unterworfen sein. Gäbe es irgendwo ein Wirkliches in einer in sich verschlossenen, nur auf sich beschränkten Wirklichkeit, ohne jede Beziehung zur übrigen Welt, so würde es aus diesem absoluten 'Für-sich-sein' auch niemals heraustreten, niemals mit anderen Weltelementen in Konnex treten können. Es würde also für die ganze übrige Weltwirklichkeit so gut wie nicht vorhanden sein und auch niemals als Gegenstand irgend einer Art von Erkenntnis oder Erfahrung eines Wesens, das dieser angehörte, vorkommen können. Für diese ganze Welt also, die für unsere Erfahrung überhaupt je in Betracht kommen kann, gilt die Forderung eines allgemeinen Wirkungszusammenhanges ihrer Elemente.

Dass dieser Zusammenhang aber zugleich allgemeinen Gesetzen gehorcht, zeigt die Möglichkeit seiner wissenschaftlichen Erkenntnis, wie sie namentlich von der Naturwissenschaft bestätigt wird. Lotze selbst ist es, der das durchgehende Walten eines solchen allgemeingesetzlichen Zusammenhanges, eines 'Mechanismus', wie er ihn nennt, in allen Wechselwirkungen in dieser Weltwirklichkeit überall

mit grösster Entschiedenheit vertritt. So kann die Frage entstehen, wie solch ein Mechanismus sich mit der Willensfreiheit verträgt, die von ihm doch mit mindestens gleicher Entschiedenheit festgehalten wird. In der That wird sehr gewöhnlich das durchgehende Walten allgemeiner Gesetze in dem Sinne verstanden, als sei dadurch sogleich alles Geschehen in der Welt ein für allemal eindeutig festgelegt, als könne nirgend etwas völlig Neues anfangen, kurz, als gliche diese Welt einem grossen Automaten, dessen Gang, wie durch ein inneres Uhrwerk getrieben, für jeden beliebigen Zeitmoment durch jene allgemeinen Gesetze vorher bestimmt wäre. Bei Lotze ist es so durchaus nicht gemeint. Nach ihm geben die Gesetze immer nur an, was in diesem oder jenem bestimmten Anwendungsfalle als Erfolg eintreten werde. Allein woher diese Anwendungsfälle selbst ihren Ursprung nehmen, ob sie selbst etwa nur Ergebnisse des Zusammenwirkens anderer vorangegangener Ereignisse sind oder nicht, darüber sagt das Gesetz noch nichts aus, das bleibt noch völlig unbestimmt. So sind ihm zuletzt alle allgemeinen Gesetze, alle mechanischen Zusammenhänge des Geschehens nur eine Summe von Mitteln zu möglichem Gebrauch, zu zweckvollem, berechnenden Eingreifen in den Verlauf des Wirklichen, nicht aber unübersteigliche Schranken des Wollens, als ob auch dieses durch sie vollständig und unbedingt an vorangegangenes Geschehen irgend welcher Art gebunden wäre.

Ganz in diesem Sinne hält sich denn auch seine Ausdeutung des sog. 'Kausalgesetzes'. Nach ihm liegt nur der Gedanke darin ausgesprochen, dass jede 'Ursache' ihre gesetzlich bestimmte 'Wirkung' nach sich ziehe und dass jedes in die Wirklichkeit einmal eintretende Ereignis eine solche Ursache sei, an welche sogleich der allgemeine Mechanismus weitere Wirkungen knüpfe. Die umgekehrte Anwendung dagegen wird mit Entschiedenheit abgelehnt. Es sei keineswegs notwendig, alles Geschehen seinerseits wieder als 'Wirkung' von vorangegangenem anzusehen, Ursachen für sein Eintreten zu fordern, zu denen es allgemeingesetzlich hinzugehöre.

Man hat diese Auslegung häufig als unberechtigt und willkürlich zurückweisen wollen: der wahre Sinn des Kausalgesetzes, meinte man, sei doch gerade der, dass nichts ohne zureichende Ursache geschehen könne — der alte Grundsatz also, 'ex nihilo nihil fit'. Hebe man diese Voraussetzung auf, so werde jede Vorherberechnung des Geschehens, jedes zweckmässige, darauf begründete Handeln, ja vollends jede Wissenschaft prinzipiell unmöglich gemacht. — Allein, wie es auch mit diesen Behauptungen stehen mag, — wir werden darauf zurückkommen, — jedenfalls ist doch Lotzes Unterscheidung sehr wertvoll und wohlbegründet. Auch wer das Kausalgesetz in der letztgenannten weiteren Ausdehnung als giltig nimmt, wird doch zugestehen müssen, dass sich für die ihm von Lotze bestrittene Giltigkeitssphäre bei weitem nicht die Sicherheit in Anspruch nehmen lässt, wie für die andere auch von ihm dem Gesetz eingeräumte. Unsere 'Vorherberechnung' des wirklichen Geschehens, soweit sie überhaupt möglich ist, setzt überall nur die zuverlässige Geltung des Satzes voraus, dass gleiche Ursachen auch gleiche Wirkungen nach sich ziehen werden. Wo uns die Möglichkeit abgeschnitten ist, die vorhandenen Ursachen vollständig zu erkennen und in Rechnung zu setzen, da verliert auch unsere Vorherberechnung ihre Sicherheit. Und zwar ist das schon bei allen Wirkungszusammenhängen der Fall, bei denen es sich nicht mehr ausschliesslich um Vorgänge rein physischer Art handelt; schon bei den vegetativen Prozessen der Organismen ist eine vollständige, überall ins Einzelne gehende Vorherbestimmung der Vorgänge nicht mehr durchführbar, wenn auch für die Zwecke, mit denen wir hier an solche Vorherbestimmungsversuche heranzutreten pflegen, die summarische, annähernde Vorherschätzung, wie sie uns hier dennoch erreichbar ist, vollkommen genügt. Und diese Unsicherheit wächst, zu je höheren Organismen und je komplizierteren Bethätigungsweisen derselben wir aufsteigen. Auf psychischem Gebiete ist eine auch nur einigermassen zuverlässige Vorherberechnung der thatsächlich eintretenden Vorgänge auf weitere Strecken hinaus überhaupt nicht mehr möglich; wir müssen uns da mit

höchst begrenzter Wahrscheinlichkeit begnügen. — Und trotz alledem ist weder zweckmässiges Handeln durch solche Unsicherheit ausgeschlossen, noch alle Wissenschaft unmöglich gemacht. Nur dass freilich ersteres in der That häufig genug auf unvorhergesehenen Widerstand stösst, und letztere sich in ihren Zielen eben zu bescheiden hat, nicht in unlösbaren Aufgaben ihre Bestimmung suchen darf. Und wirklich hat die Naturwissenschaft ja auch nur auf rein physischem Boden derartige Gesetze ausgebildet, welche eine genaue Vorherbestimmung von Vorgängen, mit Angabe des Zeitmasses für ihren Verlauf, enthalten. Botanik, Zoologie und Anthropologie haben dergleichen noch niemals angestrebt, ohne dass ihnen doch darum der Rang einer Wissenschaft bestritten werden könnte.

Muss nun einmal zugegeben werden, dass von den thatsächlich im wirklichen Geschehen eine Rolle spielenden Ursachen in vielen Fällen doch ein grosser Teil uns verborgen bleibt, und dass trotzdem Wissenschaften und zweckmässiges Handeln Thatsachen sind, so wird man auch nicht leugnen können, dass in besonderen Fällen sehr wohl die Möglichkeit bleibt, dass überhaupt alle Ursachen fehlen, ohne dass deshalb jene sogleich aufhören müssten. Für unser auf Vorherberechnung sich stützendes Handeln und für den Ausbau der Wissenschaft können Ursachen, von denen wir nichts wissen, uns doch nicht mehr nützen, als gar nicht vorhandene.

Höchstens liesse sich etwa behaupten, die Vollendung, das Ideal der Wissenschaft bleibe unerreichbar, solange die Möglichkeit unverursachter Ereignisse, welche ihrerseits vielleicht störend in den weiteren Verlauf des Geschehens eingreifen könnten, nicht ausgeschlossen wäre. Das möchte in der That richtig sein, sofern man unter der hier gemeinten 'Vollendung' der Wissenschaft eben das gerade verstehen will, was hier in Frage steht: die völlige Vorherberechenbarkeit alles Geschehens. Nur würde alsdann jene Behauptung auf leere Tautologie hinauslaufen; der Gegner würde fortfahren zu bestreiten, dass in jener Aufgabe die eigentliche Vollendung, ja auch nur ein wünschens-

wertes Ziel der Wissenschaft zu suchen sei. Diese sei möglich und finde bereits Aufgaben genug, sobald auf irgend einem Gebiete überhaupt eine Summe allgemeiner Gesetze Geltung hat. Aber die Aufsuchung bestehender gesetzlicher Zusammenhänge, wo irgend solche vorhanden sind, hat doch mit dem Wunsche, es möge sich zuletzt alles Geschehen restlos in solche allgemeingesetzlichen Zusammenhänge auflösen lassen, nichts gemein. Ersteres wäre das sehr berechtigte, zweckvolle Bestreben, dem menschlichen Willen auf Grund umfassendster Einsicht in die gegebenen 'Mechanismen' die Herrschaft über die Wirklichkeit so weit als möglich zu erschliessen; letzterer Wunsch hingegen würde, wenn er verwirklicht werden könnte, zuletzt die Aufhebung jedes Wollens überhaupt im Gefolge haben, würde uns zu bloss passiven Zuschauern eines automatenhaften Geschehens um uns her und in uns machen. Ein solcher Wunsch ist wohl verständlich als eines der Ideale, wie sie dem ganz nur auf Erkenntnis bedachten Geiste des abstrakten Forschers und Theoretikers wohl einmal kommen mögen, der über seiner '*θεωρία*' zuletzt den eigentlichen Zweck und Sinn alles Denkens und Forschens aus dem Auge verloren hat; im Leben, in der Wirklichkeit wird er niemals Boden fassen.

Lässt sich somit aus Lotzes Lehre vom durchgehenden Walten eines Mechanismus kein Argument entnehmen, das gegen seine Forderung einer Willensfreiheit ins Feld geführt werden könnte, vermag er vielmehr mit Recht zu behaupten, dass freies Wollen, wenn es Erfolge in der Wirklichkeit soll haben können, gerade das zuverlässige Funktionieren jenes Mechanismus voraussetze, so bleiben doch noch Bedenken zurück, welche an das, was man als den 'Pantheismus' dieses Philosophen zu bezeichnen pflegt, sich anknüpfen. Denn indem hier ein 'transeuntes' Wirken zwischen selbständigen Dingen für unmöglich erklärt und durch ein 'immanentes' innerhalb der Wesenseinheit des allumfassenden Unendlichen ersetzt werde, so meint man, sei auch alles von den Einzelwesen scheinbar ausgehende

Wollen und Handeln in Wahrheit nur als 'Aktion des Unendlichen' zu betrachten, zumal es ja jedenfalls nur als solche nach aussen hin weitere Wirkungen hervorzubringen vermöchte. Auf solcher Basis könne daher höchstens von einer Freiheit Gottes in den Einzelwesen, nicht aber von einer Freiheit dieser Einzelwesen selbst oder ihres Willens die Rede sein.[1])

Hier liegen in der That Schwierigkeiten vor;[2]) und es muss zugegeben werden, dass Lotze selbst nichts Entscheidendes zu ihrer Beseitigung beigetragen hat, ja, dass er sie kaum bemerkt zu haben scheint und daher gelegentlich durch die von ihm gewählte Ausdrucksweise sie noch vermehrt hat. So betont er allerdings immer und immer wieder die absolute Unselbständigkeit der Einzelwesen gegenüber dem Unendlichen;[3]) und wenn dann auch an anderen Stellen von einer gewissen Selbständigkeit der geistigen Wesen geredet wird,[4]) so wird doch nirgend ein ernstlicher Versuch gemacht, diesen Gedanken mit den metaphysischen Grundlagen des ganzen Systems in Zusammenhang zu bringen. Wer es daher vorzieht, über diese Wendungen als blosse Inkonsequenzen hinwegzugehen und ausschliesslich in den erstgenannten Aussprüchen seine wahre Meinung zu suchen, der wird immer Rechtsgründe genug für sein Verfahren geltend machen können.

Zwei Wege sind es im allgemeinen, auf denen man glauben kann, den wahren Sinn der Lehren eines Philosophen sich zu erschliessen: man kann sich an seine einzelnen Aussprüche halten und kann aus diesen — durch philologische und psychologische Kritik — die eigentliche Meinung zu erraten versuchen; man kann aber auch so verfahren, dass man ihm vorerst bis in seine letzten Voraussetzungen nachgeht, von da aus jeden Gedankengang, den seine konstruierende Ausführung einschlägt, kritisch verfolgt und so zuletzt einen

[1]) Cf. Wahn, a. a. O. S. 44 f.

[2]) Vgl. hierzu meine Abhandlung über 'Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung' (Halle 1893), S. 47 ff.

[3]) Cf. Metaphysik von 1879, S. 142, 165, 601 f. etc.

[4]) A. a. O. S. 186, 190, 601 etc.

Massstab, einen centralen Standpunkt zu gewinnen sucht, die Haltbarkeit und Zuverlässigkeit alles Einzelnen in dem Ganzen dieser Philosophie zu beurteilen. — Ist die metaphysische Konstruktion, wie etwa bei Spinoza, im wesentlichen nur ein Mittel der Darstellung, ohne tiefere innere Beziehung zur Entstehung und dem Zusammenhange der Gedanken selbst, die das System vorträgt, so wird der erstere Weg den Vorzug verdienen. Wo sie hingegen von so grundlegender, entscheidender Bedeutung ist, wie bei Lotze, da ist es der zweite Weg, welcher den besseren Erfolg verspricht.[1])

Das fundamentale Problem der Lotzeschen Metaphysik ist nun, wie bereits erwähnt, das des 'transeunten Wirkens'. Ein 'immanentes Wirken', solches also, das sich innerhalb eines einheitlichen Wesens abspielt, erklärt er als eine letzte, einfach hinzunehmende Thatsache, die eine weitere Erklärung weder zulasse, noch einer solchen bedürfe. Das transeunte Wirken hingegen enthalte so lange einen inneren Widerspruch, als man die Dinge, zwischen denen es stattfinden soll, als selbständig wirkliche, ganz nur für sich seiende nimmt. Daraus ergiebt sich ihm die Alternative, entweder das transeunte Wirken überhaupt zu leugnen (wie etwa Leibniz) oder den Dingen die dabei vorausgesetzte Selbständigkeit abzusprechen, sie vielmehr als unselbständige Teile eines sie alle in sich befassenden einheitlichen Allwesens, des Unendlichen zu denken. Da nun in der Erfahrung ein transeuntes Wirken zu unzweifelhaft gegeben ist und im besonderen gerade für unser 'Handeln' die selbstverständliche Voraussetzung bildet, so würde dessen Leugnung einfach absurd sein. Höchstens könnte man versuchen, es als blosse 'Erscheinung' zu er-

[1]) Lotze ist, wie sich zeigen lässt, erst durch das wachsende Vertrauen in die Zuverlässigkeit seiner metaphysischen Begründung der wesenhaften Einheit des Weltgrundes allmählich dahin gekommen, diese Lehre in den Mittelpunkt seiner ganzen Weltansicht zu stellen und darüber sogar die Lehre von der Beseeltheit der Einzelwesen fallen zu lassen, die er früher als Lieblingsansicht mit grosser Energie vertreten (cf. Lotzes Gottesbegriff etc. S. 11 ff.).

klären, hinter der ein irgendwie anderes Verhalten der objektiven Wirklichkeit als das wahre zu suchen wäre. Allein diese vorausgesetzte 'wahre' Wirklichkeit würde doch so lange immer noch dieselbe Schwierigkeit enthalten, der man entgehen will, als auch in ihr wieder selbständige Dinge angenommen werden, die einander nichts angingen und die dann doch in ihren Zuständen sich nacheinander richten sollten. Den Begriff des 'Wirkens' überhaupt aber, d. h. allgemein, der korrespondierenden Veränderung der Dinge, als blosse 'Erscheinung' erklären, hiesse so viel, als eine blosse, leere Abstraktion an die Stelle der vollen, lebendigen Wirklichkeit setzen. Nur in der Auffassung dieses Wirkens als eines 'transeunten', d. h. von Ding zu Ding, beide selbständig gefasst, übergehenden, würde blosse Erscheinung gefunden werden dürfen. Damit aber kämen wir zu dem zweiten Teil unserer Alternative zurück: die Selbständigkeit der Einzeldinge ist blosser Schein; in Wahrheit sind sie alle befasst zu denken in einer einzigen Wesenseinheit, einem einheitlichen Weltgrunde, dem 'Unendlichen'; und alles scheinbar 'transeunte' Wirken ist in Wahrheit ein 'immanentes', d. h. in dieser allumfassenden Wesenseinheit des Unendlichen sich abspielendes.

Das wäre, in grossen Umrissen, der Gedankengang, durch den Lotze zu seinem 'pantheistischen' Unendlichen gelangt. Von hier aus werden wir daher an die Frage heranzutreten haben, wie es nun mit der Freiheit der Einzelwesen steht. Bleibt auf diesem Boden noch Raum für eine wenigstens relative Selbständigkeit, welche uns noch ein Recht gäbe, sie als 'Freiheit' in Anspruch zu nehmen? oder würde eine solche Annahme wirklich, wie man gemeint hat, den Zusammenbruch des ganzen metaphysischen Gedankengebäudes mit Notwendigkeit im Gefolge haben? So viel ist gewiss: sobald wir uns Lotzes Argumentation zu eigen machen, ist die Immanenz der Einzelwesen im Unendlichen die unabweisbare Konsequenz. Die Frage kann nur sein, ob diese Immanenz notwendig eine so vollständige sein muss, dass alles, was überhaupt im Einzelwesen geschieht, ausschliesslich Thätigkeit des Unendlichen ist oder ob dem

Einzelwesen nicht noch eine Sphäre eigener Regsamkeit, ihm selbst immanenter Wirksamkeit zugestanden werden kann, welche von der Wirksamkeit des Unendlichen unberührt bleibt, wie sehr sie auch immer durch diese allein ermöglicht sein mag.

Die Antwort, ob zwar von Lotze selbst nicht gegeben, liegt doch unzweideutig eingeschlossen in den oben aufgeführten metaphysischen Erörterungen, welche seiner ganzen Weltansicht zum Fundamente dienen. Nur 'transeuntes', nicht 'immanentes' Wirken bedurfte und war fähig einer weiteren Erklärung. Nur soweit die Naturen der Einzelwesen in transeuntem Wirken ihren Ausdruck, ihre Bethätigung finden, brauchen sie mithin — immer auf der Basis der Lotzeschen Gedankengänge — in einer umfassenden Wesenseinheit begriffen zu sein. Haben sie daneben noch eine Sphäre immanenter Regsamkeit, so findet auf diese die ganze Argumentation keine Anwendung mehr, welche sie, soweit sie transeunten Wirkens fähig sein sollten, in jene Wesenseinheit hineinzwang. Es lässt sich auch nicht nachträglich etwa behaupten, dass das Zustandekommen des immanenten Wirkens in uns seine einfachste, natürlichste Erklärung fände, wenn wir es demselben letzten Grunde zuweisen können, den wir auch für das transeunte in Anspruch nehmen. Denn die Verständlichkeit immanenten Wirkens war von Lotze nicht bloss nebenher behauptet worden, sondern hatte gerade in der Begründung des Begriffes jenes Einen, Unendlichen bereits Anwendung gefunden, der zur Erklärung des transeunten Wirkens herangezogen war. Ja, mehr noch! Von uns, von den geistigen Einzelwesen und deren Bewusstseinsleben war gerade das Schema hergenommen, nach welchem wir uns jenes allumfassende Unendliche denken sollten. Mochten hierbei auch, sofern es sich eben um ein 'unendliches' Wesen handelte, mannigfache Steigerungen, Ergänzungen und Weglassungen notwendig werden: das Prinzipielle bleibt davon doch unberührt; wir würden zu dem Gedanken der Wesenseinheit des Unendlichen bei aller Vielheit seiner Zustände und Aktionen

gar nicht gekommen sein, noch diesen Gedanken irgend begreiflich finden können, wenn wir nicht zuvor in uns selbst, in unserer eigenen Wesenseinheit ein Beispiel seiner Verwirklichung erlebt hätten. Wir würden den Nerv unserer Begründung des Begriffes jenes Unendlichen durchschneiden, wenn wir nachträglich das in uns gegebene selbständige Zustandekommen immanenten Wirkens, das allein uns eine gleiche Voraussetzung für das Unendliche verständlich und glaublich erscheinen liess, für unmöglich erklären wollten.

Von dieser Seite her würde also die Annahme selbstständiger, eigener Regsamkeit der Einzelwesen, soweit wir sie auf die Sphäre immanenten Wirkens beschränkt denken, auf keine Schwierigkeit stossen. Und wenn Lotze selbst gelegentlich dennoch auch dies immanente Wirken auf eine Regsamkeit des Unendlichen zurückführte,[1]) so war dies doch in seinen eigenen Grundgedanken keineswegs notwendig begründet und kann daher auch nicht gegen die Willensfreiheit entscheidend ins Feld geführt werden.

Ebenso leicht abzuwehren ist auch der andere Einwurf, den man etwa erheben könnte, dass nämlich solche Spaltung eines einheitlichen Wesens in zwei getrennte Sphären, deren eine dem transeunten, die andere dem ausschliesslich immanenten Wirken dieses Wesens angehöre, unzulässig sei, und dass folglich auch nicht nur eine dieser Sphären in die Wesenseinheit des Unendlichen aufgenommen gedacht werden könne, während die andere ausserhalb verbliebe. Denn wieder würde doch für das Unendliche, das nun den letzten Erklärungsgrund alles Wirkungszusammenhanges bilden soll, eine gleiche Teilung seines Wesens vorausgesetzt werden müssen, wie wir sie hier fordern. Auch in dem Unendlichen nämlich wird doch, da es eine Vielheit von Einzelwesen in sich befasst, in Bezug auf Eines dieser letzteren eine Sphäre angenommen werden müssen, die ihm selbst und diesem Einzelwesen gemeinsam, und eine andere Sphäre, die ihm allein angehört, in der sich z. B.

[1]) Cf. Grundzüge der Rel. phil., 1. Aufl., § 20.

die Wechselwirkungen zwischen den anderen Einzelwesen abspielen, die gleichfalls von seiner Wesenseinheit umschlossen gedacht werden. Vom Standort jenes Einzelwesens aus betrachtet, würde sich alsdann die erstgenannte Sphäre als solche darstellen, welche den Wechselwirkungen zwischen dem Unendlichen und diesem Einzelwesen zugehört, also dem zwischen beiden scheinbar stattfindenden 'transeunten' Wirken; die andere Sphäre dagegen würde ausschliesslich solche Wirkungen des Unendlichen umfassen, welche von den Vorgängen in jenem Einzelwesen unberührt bleiben, wenigstens keinen unmittelbaren Einfluss empfangen; hier hätten wir also eine Sphäre ausschliesslich 'immanenten' Wirkens des Unendlichen. — Was wir aber hier für den letzten Erklärungsgrund unbeanstandet als wirklich nehmen, muss auch allgemein als möglich für ein Wesen überhaupt zugestanden werden. Das bedeutet aber nichts Geringeres, als dass auch die Einzelwesen sehr wohl mit einem Teile ihres Wesens 'ausserhalb' des Unendlichen eine eigene Wirklichkeit mit eigener, immanenter Regsamkeit haben können.

Diese 'Mikrokosmen' also, mit immanenter Wirkungsfähigkeit ausgestattet und doch zugleich mit einem Teil ihres Wesens in den allgemeinen Wirkungszusammenhang des 'Makrokosmos' verflochten und dadurch zu transeuntem Wirken und Leiden befähigt, würden sehr wohl auf dem Boden der Lotzeschen Weltanschauung möglich sein. In ihnen aber würden wir alle Bedingungen erfüllt finden, die wir fordern müssen, wo von Freiheit die Rede sein soll. Denn zufolge der Fähigkeit eigener immanenter Regsamkeit würde in ihnen Neues entstehen können, das durch nichts Vorangegangenes bedingt wäre; es wäre also der metaphysische Boden gegeben für die Entstehung 'freier' Willensakte. Auf Grund der Wesenseinheit eines solchen Mikrokosmos können aber weiter die so entstandenen Regungen Wirkungen im Gefolge haben, die, zwar immer noch diesem Wesen immanent, doch schon derjenigen Sphäre desselben angehören, welche ihm mit dem Unendlichen gemeinsam ist. Hier vom Unendlichen auf-

genommen, können sie nunmehr zufolge dessen Wesenseinheit die ganze übrige Weltwirklichkeit mehr oder minder vermittelt erreichen. Das wäre der metaphysische Boden für die Möglichkeit unserer Handlungen, soweit diese auf Veränderungen in der Aussenwelt hinauslaufen. In ihnen würde also zwar unser freier Wille seinen Ausdruck finden, sofern seine Anregung es ist, welche den Anstoss und die bestimmt berechnete Einleitung des ganzen Erfolges herbeiführt. Die Durchführung jedoch bliebe ausschliesslich dem aktiven Walten des Unendlichen überlassen. Es würde dabei nur vorauszusetzen sein, dass dieses selbst ein für allemal sich entschlossen hat, Zustände, die es in jener Sphäre, die ihm mit dem Einzelwesen gemeinsam ist, auf Grund eines Willensaktes dieses letzteren empfangen hat, in gesetzmässiger Weise durch Hinzuerzeugung bestimmter Veränderungen in den übrigen Teilen seiner Wesenseinheit zu beantworten. Sein Walten würde also nicht überall in absoluter Aktivität aufgehen, sondern, — wenn auch nur wiederum auf Grund eines eigenen, prinzipiellen Willensentschlusses, — Sphären blosser Rezeptivität enthalten, durch die allein es in lebendigen Konnex mit selbständigen Einzelwesen zu treten vermag.

Trotz alledem, das muss zugestanden werden, bleiben Schwierigkeiten zurück, wie sie freilich einer jeden, nicht etwa bloss der Lotzeschen Freiheitslehre anhaften, — Schwierigkeiten, welche mit der Endlichkeit unseres Wesens zusammenhängen. — Zuerst das Rätsel unserer Entstehung als 'freier' Wesen! Es mag zugegeben werden, dass eigene 'immanente' Regsamkeit innerhalb eines Einzelwesens auch 'ausserhalb' des Unendlichen möglich sei, dass ihr Bestehen keinen Widerspruch enthalte gegen die metaphysischen Grundgedanken dieser ganzen Weltansicht. Um so mehr aber muss gefragt werden, wie denn ihr Ursprung gedacht werden solle. — Man kann dieser Frage zu entgehen versuchen, indem man eine ewige Präexistenz behauptete. Allein die Notwendigkeit, diese Präexistenz, wenn man auf dem Boden der Erfahrung bleiben will, völlig ins Unbewusste zu verlegen oder doch wenigstens in ein

Bewusstseinsleben, das mit unserem gegenwärtigen keinerlei uns bewussten Zusammenhang hätte, dessen Kontinuität in dem unsrigen auf keine Art behauptet werden könnte, würde uns die völlige Nutzlosigkeit solcher Annahme alsbald vor Augen führen. — Nicht minder unfruchtbar aber wäre die Behauptung, der Gedanke der absoluten Spontaneität, welcher die Freiheit überhaupt charakterisiere, sei auch auf ihren Ursprung in uns anzuwenden; wir seien also selbst gleichsam unsere eigenen Schöpfer. Die logische Unvollziehbarkeit eines solchen Gedankens, der, was er durch das Prädikat erklären will, im Subjekt schon voraussetzt, leuchtet zu deutlich ein, als dass wir uns ernstlich damit zu beschäftigen brauchten. — Es bleibt also nur das Zugeständnis, dass an diesem Punkte unsere Freiheit in der That keine unbedingte und ursprüngliche ist. Wir finden sie, ins Leben eintretend und zum Bewusstsein erwachend, als Fähigkeit in uns vor, ohne auch für sie wieder einen aktiven Ursprung in uns selbst in Anspruch nehmen zu können.

Und so würden wir, zur Lotzeschen Anschauungsweise zurückkehrend, unsere eigene Selbständigkeit und immanente Wirkungsfähigkeit im letzten Grunde freilich auf Aktionen des Unendlichen zurückführen müssen. Wir würden annehmen, dass auch die Einzelwesen, so gut wie alles übrige Wirkliche, ihre Wirklichkeit nur durch die aktive Regsamkeit des Unendlichen empfangen. — Allein, was hindert uns, diesem Unendlichen die Fähigkeit zuzutrauen, durch seine Aktionen Wesen zu bilden, die im Kleinen das in sich wiederholen, was wir für jenes selbst im Grossen voraussetzen müssen, — ein selbständig eigenes Leben mit eigener Wirkungsfähigkeit! Waren wir doch ohnehin im Zusammenhange früherer Überlegungen genötigt, in unserem Wesen eine uns als erste Basis eigenen Lebens mitgegebene Naturausstattung zu unterscheiden von der durch uns selbst allmählich auf diesem Boden begründeten, eigenen Persönlichkeit. Erstere, mit der Fähigkeit eines freien Wollens, würden wir also als von aussen empfangen, als Ergebnis der Schöpfung

betrachten dürfen; das aber, was wir aus diesem Material gestalten, würde, je vollkommener wir es zu bewusstem, eigenem Wesen gebracht haben, um so mehr als unser eigenes Werk gelten dürfen, wie fragmentarisch auch immer diese Ausprägung des Freiheitsgedankens in uns als endlichen Wesen bleiben mag. — Nur das wäre eine alle Freiheit aufhebende Auffassung unseres Verhältnisses zu dem Unendlichen, wenn jene uns mitgegebene ursprüngliche Naturanlage nach Art eines Keimes vorgestellt würde, aus dem mit mechanischer Notwendigkeit, den Einflüssen der Aussenwelt entsprechend, seine ganze spätere Entwickelung hervorginge. Vielmehr muss die Fähigkeit zur Bethätigung eines eigenen, selbständigen Wollens selbst schon zu der Ausstattung gehören, welche wir beim Eintritt ins Leben empfangen haben. Nichts wäre irrtümlicher, als die in uns vorausgesetzte Fähigkeit immanenten Wirkens nun doch wieder nach Art eines in uns gelegten Uhrwerkes oder doch eines Systems blosser Mechanismen zu fassen, so dass mit der ersten Anlage zugleich auch alle weitere Entwickelung als notwendig gesetzt wäre. Nur mit einem Schein von Recht würde man sich für solche Annahme darauf berufen können, dass ja auch das Unendliche für uns, sofern uns ein zweckberechnendes Handeln möglich sein soll, nur als solch ein System gesetzmässiger, mechanischer Zusammenhänge in Frage käme. Denn erstlich würden hier die Mechanismen, sofern sie doch als selbstgewählte konstante Verfahrungsweisen des Unendlichen gefasst werden dürfen, dessen Freiheit nicht beeinträchtigen, während sie in uns nur als von aussen aufgeprägte, passiv empfangene gelten könnten, so dass, wenn in ihnen sich unser Wesen erschöpfte, für Freiheit kein Raum bleiben würde. Ferner aber setzen wir als selbstverständlich voraus, — und die Fassung dieses Unendlichen in Lotzes Sinne als lebendiger Gottheit bestätigt es ausdrücklich, — dass nicht das ganze Wesen und Wirken des Unendlichen sich in dem Walten dieser Mechanismen erschöpft, sondern dass dieses nur den Boden bildet, auf dem sich das eigentliche innere Leben der Gottheit erhebt. Mögen wir von diesem Leben auch

noch so wenig wissen: wir würden es in keinem Falle entbehren wollen und damit zu einer Ansicht zurückkehren, welche die ganze Welt und alles Geschehen in ihr in einen grossen Automaten verwandelte.

In den Konsequenzen, die wir hier aus den Lotzeschen Grundgedanken gezogen, glauben wir ausreichende metaphysische Fundamente gewonnen zu haben, um darauf die Annahme einer, wenn auch begrenzten Freiheit der Einzelwesen zu begründen. Dass Lotze selbst jene Konsequenzen nicht ausdrücklich gezogen, vielleicht nicht einmal bemerkt hat, kann uns nicht hindern, sie doch als durch den eigentlichen Sinn und Geist seiner ganzen Weltansicht notwendig gefordert zu nehmen, um so weniger, als unsere Ergebnisse im übrigen mit den von ihm selbst gegebenen weiteren Ausführungen seiner Weltansicht aufs beste zusammenstimmen. Wenn er den geistigen Wesen, im Gegensatz zu den selbstlosen, bewusstlosen Dingen, ein bewusstes 'Für-sich-sein' zuschreibt, die Fähigkeit, sich auf sich selbst zu beziehen, sich als den Mittelpunkt seiner eigenen Zustände zu fühlen und vorzustellen, eigene Subjekte des Denkens, nicht bloss gedachte Gedanken eines anderen zu sein,[1]) so ist eben damit doch deutlich genug ausgesprochen, dass nicht alles Geschehen in ihnen blosse Aktion des Unendlichen sein kann, sondern dass dieses letztere ihnen eine Sphäre eigener Aktivität gelassen hat, wenn auch immer ihr Dasein und die Fähigkeit selbständiger Regsamkeit nur durch die ihnen untergelegten Aktionen des Unendlichen erklärbar sein mag. Und das ist das Entscheidende; gleichgiltig dagegen, ob man diese Sphäre der Selbständigkeit des Einzelwesens als ausserhalb des Unendlichen liegend, als ihm gegenüber transcendent fassen mag, oder sie mit allem übrigen Wirklichen ihm immanent sein lässt. Die Bilder können wir missen; nur ein gleichzeitiges, unabhängiges Aktiv-sein zweier selbständiger Wesen in einem und demselben Geschehen würden wir, abgesehen von Fällen

[1]) Grundzüge der Rel. phil., 1. Aufl. (1878—79), § 49; cf. Mikr. III, 3. Aufl., S. 531 ff. und Met. von 1879, S. 601 f.

zufälligen Zusammentreffens, nicht anerkennen können. Entweder also ist alle Aktivität des Einzelwesens nur eine scheinbare, nur die einer Marionette, während das eigentlich Aktive ausschliesslich das Unendliche ist; oder das Einzelwesen besitzt eine Sphäre selbständiger Regsamkeit, die dann eben ausserhalb der Sphäre unmittelbar eigener Aktivität des Unendlichen liegt. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass Lotze selbst nur in letzterem Sinne sich entscheiden würde; und so würden wir an der entscheidenden Stelle zuletzt doch zu unseren oben gewonnenen Ergebnissen zurückkommen.

Allein noch bleibt eine andere Schwierigkeit zurück, gleichfalls mit unserer Endlichkeit zusammenhängend: die Thatsache der Diskontinuität unseres Bewusstseinslebens. Wirkliche Selbständigkeit scheint nur da möglich, wo eine fortlaufende Bethätigung derselben gegeben ist. Wird diese irgendwo einmal völlig unterbrochen, ist die Flamme vollständig erloschen, so ist eben damit die treibende Kraft der weiteren Selbstbewegung aufgehoben und ist nicht abzusehen, wie eine Neuentzündung erfolgen soll. Lotze selbst führt gelegentlich diesen Gedanken folgendermassen[1]) aus: 'wenn die Seele in völlig traumlosem Schlafe nichts vorstellt, fühlt und will, ist sie dann noch und was ist sie? . . . . wenn sie allein in der Welt wäre, dann könnten wir einen Wechsel ihres Seins und Nichtseins nicht verstehen; aber warum sollte nicht ihr Leben eine Melodie mit Pausen sein, während der ewige Urquell fortwirkt, aus dem, als eine seiner Thaten, ihr Dasein und ihre Thätigkeit entsprang? Aus ihm würde sie wieder entspringen, in folgerechtem Anschluss an ihr früheres Sein, sobald jene Pausen vorüber sind, während deren andere Thaten desselben Urgrundes die Bedingungen ihres neuen Eintrittes herstellten.' — Es ist im Augenblick gleichgiltig, ob das hier hingeworfene Bild von der 'Melodie mit Pausen' Lotzes wahre Meinung über das Wesen der Seele darstellt,[2]) oder nicht vielmehr nur eine extreme

[1]) Cf. Met. von 1879, S. 602.

[2]) In diesem Sinne nimmt es Wahn (a. a. O. S. 45).

Grenzansicht, auf die er sich zurückziehen könnte, wenn er wollte, um dem Gegner einleuchtend zu machen, dass keinerlei 'Substanzen'-Recht im Stande sei, der Seele eine Selbständigkeit und Beharrlichkeit zuzusprechen, für die sie nicht andere, bessere Rechtsansprüche noch nachweisen könnte. Das Problem, das hier ausgesprochen ist, bleibt doch; und die zugleich angedeutete Lösung 'wonach die unserer Erfahrung vorliegende Diskontinuität unseres Bewusstseinslebens durch das Fortwirken des 'ewigen Urquells' überbrückt werden soll, befriedigt uns nicht ganz; ja, sie lässt wieder das Missverständnis zu, als solle überall, wo wir eigenes, selbständiges Leben der Einzelwesen zu sehen glauben, in Wahrheit nur jener Urquell, das Unendliche, das eigentlich Thätige sein, und die Einzelwesen nur Marionetten, die blind mechanisch ausführten, was doch ausschliesslich von dorther stammte. Und die Wahl des Bildes einer Melodie mit Pausen schiene sogar solche Auffassung zu bestätigen, wonach das Seelenleben des Einzelwesens bloss der Vortrag der Regungen eines dahinter stehenden, allein eigentlich thätigen Subjekts, des 'Urgrundes' alles Wirklichen, wäre. — Wie also wird das Abhängigkeitsverhältnis des endlichen Wesens vom Unendlichen im Sinne der Lotzeschen Weltanschauung in Wahrheit zu fassen sein? Wie lässt sich das Rätsel der Diskontinuität unseres Bewusstseinslebens im traumlosen Schlaf in Einklang bringen mit der Selbständigkeit und Selbstheit unseres Ich, die wir mit Lotze fordern mussten?

Hier wäre zunächst daran zu erinnern, dass es nichts fruchten würde, etwa den Zustand des traumlosen Schlafes ganz abzuleugnen, die Intervalle an seiner Stelle mit unbewussten Vorstellungen oder sogar bewussten zu erfüllen, die nur zu geringe Intensität besässen, um im Gedächtnisse haften zu bleiben. Denn selbst das Bewusstseinsleben, das uns im Traume thatsächlich verbleibt und nachher von uns erinnert wird, zeigt doch die Kontinuität unseres Ich gar nicht auf, welche notwendig wäre, wenn wir allein unser bewusst-eigenes Wesen überall als den selbständigen Träger

und Lenker unseres Seelenlebens fassen wollten. Auch das also würde schon hinreichen, eine absolute Selbständigkeit und ausschliessliche Eigenregsamkeit, wie wir sie dem Unendlichen, als letztem, tragenden Urgrunde alles Wirklichen, in der That zuschreiben müssen, uns, den endlichen Wesen jedenfalls abzusprechen. Dass unser ganzes Sein und Wesen nur fortbestehen kann zufolge eines beständigen Getragenwerdens durch jenen Urgrund, wird somit nicht abzuleugnen sein. Die Frage ist nur, ob unser Leben sich in den es tragenden Aktionen des Unendlichen schon erschöpft, oder ob uns nicht, wie wir für möglich und notwendig hielten, auf diesem Boden noch eine Sphäre eigener, selbständiger Bethätigung verbleibt, in welcher die Aktivität jenes Unendlichen einer blossen Rezeptivität das Feld einräumt, um erst da wieder einzusetzen, wo unsere Selbstthätigkeit, unser Wollen in ein Handeln überzugehen sich anschickt. Zwingt uns nun etwa die Thatsache der Pausen in unserem Bewusstseinsleben, diese letztere Ansicht dennoch aufzugeben? Oder ist es nicht doch möglich, dass diese Unterbrechungen nur notwendig hinzunehmende Konsequenzen des Waltens eben jener Mechanismen sind, auf deren zweckmässigem Gebrauch alle Fähigkeit eines kontemplativen Auffassens der 'Umgebungswelt' und dementsprechend eines auf sie berechneten Handelns beruht? Wenn dann nur durch eben diese Mechanismen dafür gesorgt wäre, dass wir nach Beendigung der Unterbrechung unseres vollbewussten Seelenlebens uns da wiederfänden, wo uns unser Bewusstsein zuletzt verliess, und dass wir uns als dieselben wiederfänden, ohne weiteres befähigt, die alten aktiven Bestrebungen, Lebensgefühle und Interessen wieder aufzunehmen, so dürfte die blosse Unterbrechung nichts mehr enthalten, was die von uns notwendig zu fordernde Selbständigkeit unseres Eigenlebens illusorisch machen könnte. Auf welche Weise die Kontinuität mit unserem früheren Ich über die Pausen hinweg gewahrt bleibt, ob durch ein unserer leitenden Aktivität nun doch einmal entzogenes, unserem bewussten Leben verborgen bleibendes unbewusstes Dasein oder ein mit bewussten

Inhalten erfülltes, aber doch von uns selbst mit unserem Bewusstsein nicht zusammengehaltenes Fortexistieren, oder endlich durch zeitweiliges Hinüberwandern gleichsam in den Urgrund alles Seins, unter völliger Auflösung unserer Selbstheit:[1]) davon kann unsere Selbständigkeit nicht abhängen, solange dieser Urgrund nur durch sein sich selbst auferlegtes ewiges Gesetz gehalten ist, uns nach der gleichfalls gesetzlich abgemessenen Pause so wieder herauszugeben, wie er uns empfangen. Überfällt uns doch — unter normalen Umständen — diese Aufhebung unseres Bewusstseinslebens nicht einmal ohne unseren Willen, sondern ist selbst dieses Versinken ins Bewusstlose noch der eigenen Zulassung und selbständigen Hingebung in weitem Spielraum anheim gegeben! — Nur dann freilich würde die Unterbrechung unseres Bewusstseinslebens die völlige Aufhebung wahrer Selbstheit in den aufeinander folgenden Regungen und Bethätigungen unserer Seele im Gefolge haben, wenn unser Bewusstsein nach dem Erwachen seine Kontinuität mit dem früheren verloren hätte und nur in sich enthielte, was das Unendliche ihm willkürlich aus sich heraus neu mitgegeben hätte. — Die wahre Kontinuität unseres Eigenlebens, die allein dieses als wirklich eigenes, selbständiges zu garantieren vermag, kann — das ist Lotzes Meinung — nicht in einem bloss äusserlichen Beharren in der Zeit, nicht in einer Einheit unserer aufeinander folgenden Zustände, die bloss für einen äusseren Beobachter da wäre, gefunden werden, sondern ist da allein gegeben, — dann aber auch überall anzuerkennen, — wo wir selbst zur bewussten Anknüpfung an unser früheres Sein und Fühlen, zu bewusster Fortführung unserer Bestrebungen

[1]) Dass die letztere Annahme aus anderen, psychologischen Gründen wenig wahrscheinlich ist und die Kontinuität unseres Ich, wie manche Thatsachen nahe legen, wohl durch jenen dunklen Gefühlsuntergrund hergestellt wird, der auch unser waches Leben überall begleitet, und den wir als 'Selbstgefühl' zu charakterisieren pflegen, thut hier nichts zur Sache. Es soll nur die Verträglichkeit einer Selbständigkeit unseres Seelenlebens auch mit jener extremen Grenzansicht nachgewiesen werden.

und Interessen befähigt sind, wo wir selbst also diese Kontinuität vollziehen und bewähren.

Darf nach alledem die Verträglichkeit des Freiheitsgedankens mit den Fundamenten der Lotzeschen Metaphysik als gesichert gelten, so bleibt doch noch eine Schwierigkeit zurück, die wir nicht übergehen dürfen. In eigenartiger Weise nämlich kehrt das Problem, das Verhältnis des endlichen Einzelwesens zum allumfassenden Unendlichen zu bestimmen, auf religiösem Gebiete wieder: die 'Allwissenheit' Gottes scheint unverträglich mit der Annahme einer Freiheit der Geschöpfe. Denn sobald die 'freien' Handlungen dieser letzteren von irgend jemand vorher gewusst werden, sind sie eben damit auch vorher bestimmt und also in Wahrheit nicht mehr frei.

Aus diesem Dilemma ist in der That nicht herauszukommen, so lange man, wie Lotze es thut, an dem Gedanken schrankenloser 'Allwissenheit' der Gottheit als unaufheblichem Postulate festhält. Er selbst verwirft denn auch alle Versuche, diesen Widerstreit durch blosse Wortwendungen zu überbrücken, wie etwa, dass Gott die Handlungen eben 'als freie' voraussehe.[1]) Allein die Art, wie er nun seinerseits das Problem zu lösen versucht, kann uns doch nicht befriedigen. Sie würde uns zuletzt in all die Schwierigkeiten zurückführen, die wir durch unsere obigen Erörterungen überwunden glauben konnten.

Es ist nämlich die Vorstellungsweise von der Subjektivität der Zeit, wie sie der modernen Philosophie seit Kant so geläufig ist, welche hier zu Hilfe gerufen wird. 'Für Gott besteht die Bedingung nicht, die uns im Ganzen der Welt an einen bestimmten Punkt fesselt und alles, was ausser uns ist und geschieht, als vergangen oder künftig auf diesen Bereich unseres unmittelbaren Erlebens, unsere Gegenwart beziehen lässt' . . . . . 'Gott ist jedem Teile dieser Wirklichkeit gleich nahe, wie jedem anderen, und obwohl seinem durchschauenden Wissen die inneren

[1]) Cf. Grundzüge der Rel. phil., 1. Aufl. (1878—1879), § 63.

Beziehungen offen liegen, durch welche dieses Ganze sich in eine zeitliche Ordnung gliedern würde, so hat für ihn doch keiner ihrer einzelnen Punkte ausschliesslich den spezifischen Wert der Gegenwart' . . . . . 'Und in dieser unzeitlichen Wirklichkeit . . . . finden die freien Handlungen nicht minder ihre Stelle; nicht als nichtseiende und künftige, sondern als seiende' . . . . . 'und so mag die Allwissenheit das Freie nicht voraussehen als Etwas, das sein wird, sondern bemerken als ein Wirkliches, das in zeitlicher Erscheinung seinen Ort an einem bestimmten Punkte der Zukunft hat'.[1])

Wollten wir uns diesen Lösungsversuch zu eigen machen, so würden wir doch nicht viel mehr gewonnen haben, als dass die Frage nach der Vereinbarkeit von Allwissenheit und Freiheit in ein Gebiet verschoben würde, wo menschliches Begreifen prinzipiell aufhört und daher denn allerdings auch das sonst Unbegreifliche nicht mehr als widerspruchsvoll gefasst zu werden braucht.[2]) Allein an der entscheidenden Stelle leistet der ganze Versuch doch das gar nicht, wozu er ersonnen ist. Soll in dem hier angenommenen 'zeitlosen Wissen' Gottes der Charakter unserer Handlungen selbst noch irgendwie erhalten bleiben, so muss es deren zeitliche Entfaltung und Gestaltung in irgend welcher, wenn auch zeitlosen Repräsentation doch mit enthalten. Das erkennt Lotze selbst auch an, wenn er voraussetzt, dass 'dem durchschauenden Wissen Gottes die inneren Beziehungen offen liegen, durch welche dieses Ganze sich in eine zeitliche Ordnung gliedern würde'; und

[1]) Cf. Mikr. III, 3. Aufl., S. 606.

[2]) Dass Lotze hier eine 'Überzeitlichkeit' einführt, während er sonst die Lehre von der bloss subjektiven Geltung der Zeitanschauung ablehnt, enthält keineswegs, wie Wahn (a. a. O. S. 51) meint, einen Widerspruch, da die objektive Realität des Zeitverlaufes nur für unsere Erfahrung behauptet war, womit noch keineswegs auch die Gottheit an diesen Zeitverlauf gebunden zu sein braucht. In der 3. Auflage des Mikrokosmos wird daher die hier schon aufgenommene Lehre von der Objektivität des Zeitverlaufes gerade in die Diskussion über die Allwissenheit und Freiheit selbst hineingezogen.

in der That würde dieses Wissen ohne solche Voraussetzung gar kein äquivalentes Wissen der Handlungen mehr sein, würde sicher ärmer sein, als selbst unsere Auffassung davon und nicht mehr den Namen einer 'Allwissenheit' verdienen. Dies aber einmal zugestanden, bleibt doch trotz der Aufhebung der Zeitlichkeit für das göttliche Wissen zuletzt alles beim alten. Für uns jedenfalls ist es dann doch so, dass wir beständig, also auch z. B. im gegenwärtigen Augenblicke, in einem anderen Wesen ein Wissen anzunehmen haben, das alle unsere zukünftigen Handlungen, ihren Verlauf und ihre Reihenfolge, in eindeutiger Bestimmtheit schon enthielte, bevor auch nur wir selbst uns über sie zu entscheiden und klar zu werden angefangen. Für uns also bleibt jenes 'Wissen' doch ein 'Vorherwissen' unserer Handlungen, womit alle Freiheit derselben aufgehoben wäre.

So erweist sich Lotzes Versuch, zwischen der Freiheit der Einzelwesen und der Allwissenheit Gottes in einer Überzeitlichkeit der letzteren eine Vermittelung zu gewinnen, als gescheitert; und das gleiche Schicksal steht unabweislich jedem anderen Vermittelungsversuche entgegen, solange das Moment des unbegrenzten Vorherwissens des Künftigen in dem Begriffe der Allwissenheit mitgedacht wird. Sind aber Freiheit und Allwissenheit auf keine Art zu vereinigen, so wird man sich für Eines von beiden entscheiden, das Andere aber entschlossen fallen lassen müssen. Und diese Entscheidung kann — dem ganzen Geiste der Lotzeschen Philosophie entsprechend — nicht zweifelhaft sein; sie wird nach der Seite hin ausfallen, auf welcher der grössere ethische Wert zu finden ist. — Haben wir nun nach allem Gesagten ein Recht, unsere Freiheit als unerlässliche Vorbedingung alles für uns Wertvollen in der Welt anzusehen, so würde nur noch die Frage sein, welcher Wert eigentlich der 'Allwissenheit' in dem hier geforderten Sinne zukommen kann. — Diese Frage hat Lotze selbst merkwürdigerweise gar nicht aufgeworfen. Die 'Allwissenheit', meint er, dürfe der 'Unbedingtheit und Vollkommenheit' Gottes nicht fehlen; und

sie könne 'ohne Voraussicht der Zukunft nicht bestehen'.[1]) Das ist alles, was wir über diesen Punkt erfahren; damit erschien ihm die Sache als entschieden. Offenbar hat er sich hier von einer dem naiv-religiösen Gemüt allerdings naheliegenden, 'allzu menschlichen' Erwägung verleiten lassen, einem bloss abstrakt metaphysischen Vollkommenheitsprädikate einen Wert zuzugestehen, wie er ihn sonst überall mit feinfühlender Kritik ablehnt. Wir sind freilich immer sehr geneigt, alle uns irgend wünschenswert erscheinenden Eigenschaften und Fähigkeiten der Gottheit in unbegrenzter Steigerung zuzusprechen, ohne zu überlegen, ob das Wertvolle daran bei solcher Steigerung ins Unbedingte auch noch bestehen bleibt, ob eine wirkliche 'Vollkommenheit' dabei herauskommt. Und doch kann nur, wenn diese Bedingung erfüllt ist, jene Anhäufung von Vollkommenheitsprädikaten einen religiösen Sinn und Wert haben. Nun mag es uns, den überall bedingten und begrenzten Wesen, wohl wünschenswert erscheinen, von der Zukunft möglichst viel vorauszuwissen und namentlich auch die Handlungen Anderer vorhersehen zu können. Doch auch für uns schon hat der Wert solches Vorherwissens seine Grenzen. Er ist eigentlich nur in so weit so verlockend, als wir auf Grund solcher Voraussicht eine Möglichkeit sehen, um so sicherer, wohlberechneter mit eigenen Handlungen in die Gestaltung des Künftigen eingreifen zu können. Was wir ersehnen, ist also mehr ein Einblick in die Zukunft, wie sie sich, je nach unseren Entscheidungen und Handlungen, gestalten würde, als der unbegrenzte Blick in eine bereits eindeutig festgelegte Reihe von Ereignissen, zu denen auch unsere eigenen Handlungen schon gehören. Höchstens ein Interesse der Neugier könnte uns, wenn wir uns plötzlich mit solcher Fähigkeit begabt sähen, vorübergehend auch diese Art eines Vorhersehens noch reizvoll erscheinen lassen. Sehr bald aber würde uns die Öde des Gedankens erschrecken, alsdann überall nur noch das geschehen zu sehen, was wir

[1]) Mikr. III, 3. Aufl., S. 601.

bereits genau vorausgesehen; und wenn uns diese Fähigkeit schranken- und mühelos zukäme, wenn ohne unser Zuthun beständig die ganze Zukunft offen vor uns läge, so würde das Leben unter solchen Bedingungen kaum noch irgend welchen Reiz für uns haben. — Für die Gottheit aber, welche selbst die Einzelwesen geschaffen hat, würde solch' schrankenloses Vorherwissen oder 'Wissen' alles Zukünftigen vollends wertlos sein. Denn während für uns doch noch die Versenkung in einen objektiv gegebenen grossen Zusammenhang, in dem wir das vollendete Kunstwerk eines unendlich überlegenen, allmächtigen Geistes sehen könnten, und die Ergründung der Einzelheiten dieses Wunderbaues einen gewissen ästhetischen Reiz haben würde, stände der Schöpfer dieses Kunstwerkes selbst überall nur längst Bekanntem, von ihm selbst Ausgedachtem gegenüber; nirgend mehr könnte etwas Neues, ihm bisher Verborgenes die Lust des Ergründens und Durchschauens erwecken. Und selbst die Bewunderung, die uns beim Anblick des Kunstbaues der Schöpfung wohl ergreifen kann, würde für ihn, wo sich's um das eigene Werk handelt, einen unerträglichen Beigeschmack erhalten. In jedem Falle wäre eine solche 'Allwissenheit' notwendig mit einer Monotonie und Öde des göttlichen Innenlebens verbunden, dass wir weder der Gottheit ein Sehnen nach ihr zutrauen könnten, noch für uns selbst solch' eine Gottheit als Ideal gelten lassen möchten.

Ernster noch ist aber ein ethisches Bedenken, das sich hier erhebt und unsere Wahl zwischen Freiheit und Allwissenheit zum Ausschlag bringt. Haben wir einmal eingesehen, dass letztere nur um den Preis der ersteren zu haben ist, und gliche also die Welt einem grossen Automaten, an dem nichts weiter zu rühmen wäre, als eine alle Masse übersteigende Kunstfertigkeit des Bildners, so müsste es wenigstens dabei sein Bewenden haben, dass die empfindenden Wesen rein kontemplativ sich dem ästhetischen Genuss des sich abspielenden Schaustückes hingeben könnten. Aber geradezu frivol wäre es doch, die Grösse und Kunstmässigkeit des Ganzen rühmen zu wollen, wenn jene in

Wahrheit zu völliger Passivität und Kontemplation verurteilten Wesen nun dennoch den Schein der Freiheit in sich erleben und in dem unabwendbaren Glauben an sie fortwährend von Gewissens-Beunruhigungen und Leiden geplagt werden, wenn sie, obgleich in Wahrheit gar keiner Verschuldung fähig, doch beständig unter dem Gefühle der Schuld, des Missbrauches der Freiheit zu leiden haben und sich völlig nutzlos an der Läuterung ihres Strebens und Wesens zerarbeiten müssen.

Das religiöse Gefühl wird sich nach alledem, — und darin treffen wir nun wieder mit Lotze zusammen, — den Glauben an die Freiheit der lebendigen, geistigen Wesen niemals erschüttern lassen; es verlangt nach einem beiderseitig ethischen Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, nach einer 'Regierung' Gottes in der Welt, einer Führung und Leitung selbständig wollender Wesen, nicht nach einem Marionettenspiel. Man wird sich also entschliessen müssen, einfach zuzugestehen, dass die Allmacht, indem sie eine Welt freier Wesen schafft, in demselben Augenblicke selbst darauf verzichtet haben wird, nun doch wieder, wie von blinden Vollstreckern seines eigenen Willens, all ihr Wollen und Handeln vorauswissen zu wollen. Die Schöpfung freier Wesen bedeutet in der That eine so ungleich höhere 'Vollkommenheit' des Schöpfers, dass daneben die bloss abstrakt metaphysische Vollkommenheit, wie sie in der zu Ende gedachten 'Allwissenheit', die auch alles Künftige mit umfasste, zum Ausdruck käme, gar nicht ernsthaft in Frage kommen kann.

Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza.

Von **Eugen Kühnemann.**

> Si quis forte quaerat, cur non ipse statim ante omnia veritates naturae isto ordine ostenderim (nam veritas se ipsam patefacit): ei respondeo simulque moneo, ne propter paradoxa, quae forte passim occurrent, ea velit tamquam falsa reiicere, sed prius dignetur ordinem considerare, quo ea probemus et tum certus evadet, nos verum assecutos fuisse et haec fuit causa, cur haec praemiserim. tr. de int. emend.

Zwei Thatsachen erhellen bedeutsam die Stellung des Spinoza in der Geschichte des Geistes: das allgemeine Entsetzen seiner Zeitgenossen, als seine Lehre zuerst hervortrat, und die glorreiche Auferstehung des kaum noch Gekannten, fast genau ein Jahrhundert nach seinem Tode, mitten in der entscheidenden Krisis der deutschen Geistesgeschichte, als Lessing und Jacobi, Herder und Goethe ihm unabhängig von einander unbedingte Anerkennung, eindringendes Studium, begeisterte Liebe widmen. Hier erscheint der Schluss notwendig, dass er seiner Zeit um ein Jahrhundert voraus gewesen sei und einer Generation befreiter Geister bedurfte, um gewürdigt und erkannt zu werden.

Jedoch erschöpft diese rein historische Bemerkung nicht den eigentlichen Reiz des Spinoza unter den Philosophen, einen Reiz, den man einen singularen nennen möchte. Etwas von der Geschlossenheit und Ewigkeit des grossen Kunstwerkes ist dem sonderbaren Buche der Ethik zu eigen, als trete es aus der Geschichte der Philosophie wie etwas für sich selbst Bestehendes heraus. Und so ist

es ja auch wieder und wieder und von den ersten Geistern ausserhalb des historischen Zusammenhanges um seiner selbst willen studiert worden. Woran liegt das? Daran — scheint es — dass aus dem Buche einer zu uns spricht von den wenigen, „die was davon erkannt". Die Wirkung ist um so geheimnisvoller, der Reiz um so unwiderstehlicher, weil er für den Ausdruck seiner Erkenntnis die unpersönlichste Wahrheitssprache, die mathematische, wählt. Es ist ein Mensch, aus dem die Wahrheit selber, unpersönlich, ewig, zu sprechen scheint. Auch sachlich wird seine Anziehungskraft danach verständlich. Sie liegt in dem Zug zur Weltanschauung, der seine philosophische Arbeit beherrscht.

Weltanschauung erwartet der Mensch von der Philosophie. Er denkt nicht an das Denken, sondern an das Leben, und er hat Recht. Er ist nicht zufrieden, wenn man ihm die Bedingungen entwickelt, unter denen gewisse Urteile möglich sind, sondern er will die Urteile selbst, mit denen er sich in dem Labyrinth der Dinge zurechtfindet, und er hat wieder Recht. Er begreift die Spezialwissenschaften, da die Dinge vor ihm stehen, welche das Denken herausfordern, und da hier zweifellose Thatsachen die Richtigkeit der Theorie beweisen. Er begreift nicht ebenso leicht die Theorie der Theorie, die mehr und mehr die philosophische Grundaufgabe geworden ist. Es ist ja nun der Stolz der Philosophie, dass sie über das Fachinteresse hinaus der Allgemeinheit der Menschen etwas bedeuten will. Noch immer gönnen wir den Namen des Philosophen in vollem Sinne nur dem Weisen, der uns den Schwierigkeiten des Lebens gegenüber eine neue, bewusste Stellung giebt. Wer das vermag, erscheint uns nicht als ein Arbeiter der Wissenschaft, der von dem folgenden abgelöst und überholt wird, sondern als eine Kraft und Quelle des Lebens, zu der man über die Zeiten hinweg zurückkehrt. Nun aber will und muss die Philosophie auch Wissenschaft sein. Die wissenschaftliche Begründung ihrer Urteile steht in Frage. Sie wird ein eigenes Problem, welches man das kritische nennt. Dies Problem der Möglichkeit der

Philosophie selber lautet ganz radikal gestellt: welches sind die Bedingungen und Grundlagen gültiger Urteile im Denken der Natur, in dem der Sittlichkeit, in dem der Kunst. Mit dieser Frage schafft sie einer wissenschaftlich beglaubigten Weltanschauung die notwendigen Voraussetzungen. Aber nun ist die Kluft geöffnet zwischen der Philosophie als Wissenschaft und dem naiven Denken. Auch die Philosophie hat jetzt ihre reinen Spezialprobleme, an denen jeder Arbeiter seinen Nachfolger findet, der ihn überholt. Je mehr diese Spezialarbeit, so wichtig sie ist, die Philosophie beherrscht, um so grösser wird die Gefahr, dass sie den Menschen jenseits des Fachs nicht mehr giebt, was sie von ihr erwarten.

Dagegen der ganze Anspruch und die ganze Bedeutung der Philosophie tritt in Spinozas Hauptwerk hervor, in der neueren Zeit zum ersten Male und, wenn wir die späteren Leistungen übersehen, müssen wir sagen: vielleicht mit Einer Ausnahme zugleich zum letzten Male. Er giebt wirklich eine Weltanschauung, eine Stellung, bei der wir unter den Verwickelungen und Schwierigkeiten des Daseins zu leben vermögen, aber er giebt sie nicht als ein Prediger, sondern in dem Vollbewusstsein moderner Wissenschaftlichkeit. In dem ersten Buch entwickelt er die notwendige wissenschaftliche Grundform unseres Weltdenkens. In dem zweiten erörtert er danach die Stellung des Menschen, insbesondere die des Verstandes. In dem dritten führt er die ganze Verwirrtheit und Verwickelung der Affekte auf das einfache Grundgesetz der Welterscheinungen zurück nach der Form, die dieses allgemeine Grundgesetz im Menschen annimmt. Im vierten und fünften Buch giebt er seine Lehre vom Leben und seine Weisheit für das Leben, — den Schlüssel, der uns auf Erden das Paradies erschliesst: die Seligkeit des freien Geistes in der Liebe Gottes. Ein Aufbau von bewundernswerter Einfachheit und Geschlossenheit! Mit der tiefen Gewissheit, wissenschaftlich beweisbare oder vielmehr bewiesene Wahrheit zu geben, löst er, vom Grunde fortschreitend, die gesamte Aufgabe der ganzen und vollen Philosophie. So erscheint

das Werk in der Aufeinanderfolge seiner Teile wie die mit dem Wesen der Philosophie selber gegebene Kunstform. Das erklärt auch, wenn es mit der Geschlossenheit des Kunstwerkes wirkt. Ebenso erklärt diese zu typischer Form ausgeprägte Lösung der Gesamtaufgabe der Philosophie die Wirkung in der Nachwelt. Das Problem der Philosophie selber ist in diesem Mann und seinem Werk gestellt, — eine unzeitliche, eine ewige Frage. Demnach ist die Wirkung je nach der Gesamthaltung der Philosophie in einer Zeit verschieden. So oft die Grundfragen das philosophische Interesse beherrschen, so oft in ihm die grossen Ansprüche erwachen, das System zu schaffen, die Einheit der Erkenntnis und der Weisheit zu gewinnen, so oft bildet auch Spinoza einen der Mittelpunkte in den philosophischen Studien. Wenn aber die Einzelprobleme der Philosophie als Spezialwissenschaft die Arbeiter beschäftigen, dann sinkt die Schätzung des Spinoza. Dies ist heute wieder der Fall.

Dieses selbe Werk, dessen gleichsam überhistorische Fortwirkung wir danach ganz verstehen, stellt dem Historiker ein Problem von seltener Schwierigkeit. Rein deduktiv in seinem Gange setzt es die ersten Grundbegriffe voraus, ohne sie zu beweisen. Anders ausgedrückt: das Werk ist schon in seinen ersten Worten ein Ergebnis, nicht aber ein Ausgangspunkt. Für Spinoza liegt vor den ersten Gedanken die ganze begründende Arbeit. Also kann es nicht richtig sein, die Darstellung zu beginnen, wie er sie in der Ethik beginnt, ohne die begründende Arbeit voraus zu kennen, ohne die Motive zu kennen, die als Ursache und Grund des Gedankens allein ihn wirklich verstehen lassen. Denn der Gedanke ist ja nur das Ergebnis, zu dem das Motiv geführt, weswegen er einzig und allein durch seine Motive erkannt wird. Woher nehmen wir für Spinoza diese Kenntnis, die uns die wichtigste ist? Bleiben wir angewiesen auf ein hypothetisches Konstruieren aus den allgemeinen Voraussetzungen der damaligen wissenschaftlichen Lage, ihrer mathematischen Richtung, den neuen Errungenschaften des Descartes? Wenn irgendwo, thut uns hier ein eigenes

Wort des Spinoza not. Wir sind der Meinung, dass in dem Traktat über die Verbesserung des Verstandes nichts Geringeres uns erhalten ist als eine Quellenschrift des Spinoza über die Grundmotive seiner Philosophie.

I.

Der Traktat stellt seine Untersuchungen von vornherein unter den höchsten Gedanken, an Stelle der Scheingüter, mit denen wir uns für einen Teil der Lebensreise zu begnügen pflegen, das wahre und dauernde Gut zu finden. Die Parallele zu Descartes' Diskurs von der Methode springt in die Augen. Auch dies ist ein Selbstgespräch. Auch zu ihm gehört ein Entschluss, mit dem man sich in einem bestimmten Lebensaugenblick von alten und eingewurzelten Lebensgewohnheiten losreisst, — eine verantwortliche und höchst persönliche, revolutionäre und reformatorische Unternehmung. Auch der Unterschied liegt klar. Es ist kein bloss theoretisches, sondern praktisches Vorhaben, handelt sich nicht um die Frage nach der Gewissheit des Erkennens, sondern nach der Gewissheit des Sittlichen und des Guten. Spinoza fühlt seine Verantwortlichkeit nicht für die Wissenschaft, sondern für das Leben. Und ausdrücklich heisst es, dass diesem Ziele alle anderen Wissenschaften dienen, dass aber alles in ihnen als unnötig zurücktreten darf, was zu diesem höchsten Ziele uns nicht fördert.[1]) Wieder aber, wie Descartes sich seine provisorische Moral aufstellt, macht auch er sich einige vorläufige Lebensregeln für den kritischen Zwischenzustand zurecht.[2])

Damit unser Leben in der Liebe des wahren und ewigen Gutes Halt und Bestand bekomme, dazu bedarf es einer unumgänglichen Voraussetzung: wir müssen von dem,

[1]) Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt. rec. J. van Vloten et J. P. N. Land. vol. prius (Haag 1882) tractatus de intellectus emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur (ich zitiere tr.) S. 7 omne illud quod in scientiis nihil ad finem nostrum nos promovet, tamquam inutile erit rejiciendum.

[2]) tr. S. 7. Descartes: une morale par provision. disc. de la méthode. 3. partie.

was nun das wahrhaft Gute ist, die richtige Vorstellung, die richtige Erkenntnis erwerben.[1]) Auch hier liegt eine Gewissheitsfrage vor. Denn in der Gewissheit des Guten sollen wir gegründet sein. Es soll in unserem Leben nicht nur sein, sondern als in ihm seiend gewusst werden. Und so schiebt sich der Frage nach dem wahren Gut als ihr notwendiges Fundament die Frage nach dem wahren Wissen unter. Es ist die Descartes'sche Grundfrage, zugleich die der neuen Philosophie, nach der Gewissheit des Wissens, die hier aufgenommen wird, — noch radikaler als bei Descartes selber, nicht nach der Begründung bestimmter einzelner Wissenschaften, einer besonderen Art objektiver Vorstellungsweise, sondern ganz allgemein nach der Grundform wahrhafter Erkenntnis überhaupt. In noch überraschenderer Beziehung kehren damit die uralten Motive des philosophischen Idealismus wieder. Genau so tritt in dem sokratisch-platonischen Denken die Sittlichkeit aus Wissen und Bewusstsein der Sittlichkeit aus Meinung, die philosophische Sittlichkeit der bürgerlichen gegenüber. Was in der sokratischen Methode vorbereitet, führt Plato mit vollem Bewusstsein durch. Sein Gorgias kann als das welthistorische Dokument betrachtet werden, wie an dem moralischen Problem die Frage der Wissenschaft und ihrer Gewissheit entspringt, Wissenschaftskritik aus dem erhöhten ethischen Bedürfnis hervorgeht.[2]) Denn da genau wie bei Spinoza bei ihm das Gute als das wahre gewusst werden soll, so müssen wir darüber klar sein, was Wissen ist.

Mit dem Wahrheitsbegriff des Spinoza ergiebt sich daher die Grundkonzeption seines ganzen Systems. Dies ist das wichtige Ergebnis, das wir befestigen müssen: sein

[1]) tr. S. 6 ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus ipsumque quantum initio licet expurgandi, ut feliciter res absque errore et quam optime intelligat.

[2]) Siehe des Verfassers „Grundlehren der Philosophie; Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato" (Berlin 1899); das Kapitel über Gorgias S. 296 ff., die vorliegende Frage S. 307 ff.

System ist an diesem Ursprung nicht Dogmatismus, sondern ein Ausdruck kritischer Bewusstheit.

Er unterscheidet vier Arten der Erkenntnis oder des Wissens, die eben so viele Annäherungen an die Wahrheit oder Gewissheit sind.[1]) Es giebt ein Wissen 1. von Hörensagen, 2. aus vager Erfahrung, giebt 3. eins, bei dem das Wesen einer Sache aus einer anderen Sache geschlossen wird, — jedoch nicht adäquat, setzt er hinzu, wie z. B. wenn man aus der Wirkung die Ursache erschliesst oder einen Allgemeinbegriff anwendet, auf dessen Merkmale dann auch im vorliegenden Falle geschlossen wird.[2]) Aber dann ist noch eine Erkenntnisweise möglich, die vierte, bei der die Sache eingesehen wird durch ihr eigenes Wesen oder durch Kenntnis ihrer nächsten Ursache.[3]) Später werden die erste und zweite zusammengefasst, wir haben dann die drei Erkenntnisarten, die auch in der Ethik unterschieden werden.[4])

Er verdeutlicht seinen Gedanken durch ein Beispiel von der Proportionalität der Zahlen. Wenn ich zu drei gegebenen Zahlen die vierte proportionale finden soll, so kann ich's vom Lehrer gehört haben, welche es ist, oder ich habe es einige Male ausprobiert. Dies wären die ersten beiden Arten. Ich kann auch die Formel kennen, nach der man hier rechnet. Diese — den hier gültigen Allgemeinbegriff — wende ich an und subsumiere den gegebenen Fall. Das ist die dritte Art. Doch ist noch möglich, dass jemand, ohne den Umweg über den Allgemein-

---

[1]) tr. S. 7.

[2]) est perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietas concomitatur.

[3]) tr. 8 perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam vel per cognitionem suae proximae causae.

[4]) Dieselbe Ausg. Bd. I, S. 109, 110 Ethices p. II prop. XL schol. II das Beispiel ist das gleiche. Bei der ersten Erkenntnisart werden auch noch die zwei Fälle unterschieden. Ebenso und mit demselben Beispiel im „kurzen Traktat" Teil 2, cap. 1, Bd. II S. 302.

begriff oder die Formel, bei den drei gegebenen Zahlen sogleich die vierte sieht.[1]) Und dies ist die höchste Art der Erkenntnis.

Man wende nicht ein, dass diese vierte Art nur ein Ergebnis vollkommener Einübung der dritten ist. Der geschulte Mathematiker bedarf des Umwegs über die Formel nicht mehr. Am vorliegenden Beispiel ist es wahr, aber in dieser Beziehung hinkt das Gleichnis, und dies soll nicht verdeutlicht werden. Gemeint ist eine grundsätzlich andere Erkenntnisweise oder Methode und eine grundsätzlich andere, eine höhere, ja die höchste Gewissheit. Es ist die, die Spinoza später die anschauende Erkenntnis, die Erkenntnis der Intuition, die scientia intuitiva nennt.[2])

So bewusst ist es das Problem der Gewissheit, das Spinozas Gedanken leitet. Er sucht die Erkenntnisweise, die den Namen des Erkennens in vollem Sinne verdient. Suchen wir ihr Wesentliches auszusprechen und sie in ihrem Gegensatz zu den anderen zu begreifen. Sie steht im Gegensatz zur blossen Erfahrung. Sie weiss nicht nur, dass etwas ist, sondern dass es so sein muss, nicht nur Einzelnes wie jene, sondern seine Notwendigkeit, — es ist der Leibnizische Gegensatz zwischen der blossen Erfahrung und der philosophischen Erkenntnis,[3]) — es ist der kantische Gegensatz zwischen dem Empirischen und dem a priori. Aber Spinoza stellt sie in Gegensatz auch zu der bloss begrifflichen, subsumierenden Erkenntnis. Denn die Allgemeinbegriffe — so wird sein Gedanke sein — setzen ein bereits vorhergegangenes Erkennen voraus.

---

[1]) tr. S. 9 sed intuitive, nullam operationem facientes. In der Ethik: uno intuitu; im Traktat: door zijne deurzigtigheid.

[2]) I, S. 110.

[3]) tr. S. 7. Das Wissen durch blosse Erfahrung ist nicht durch den Intellekt bestimmt, sondern nur zufällig zusammengekommen und bleibt unerschüttert nur, weil und so lange keine andere Erfahrung ihr entgegensteht. Betreffs Leibniz s. z. B. Théod. La cause de Dieu 100 oder Nouveaux essais l. I ch. 1. Die Herleitung aus dem Einzelnen führt niemals zu einer notwendigen und allgemeinen Wahrheit.

Die einmal gefundenen Merkmale werden nun auch hier angenommen.[1]) Worin besteht denn nun ihr Eigenes? Darin, dass sie mit dem Wirklichen sogleich sein Gesetz, dass sie das Gesetz sogleich im Wirklichen sieht. Ihr fallen Begriff und Thatsachen nicht auseinander, sondern sie sieht die grosse Thatsächlichkeit der Dinge zugleich als eine grosse Gesetzlichkeit, die grosse Gesetzlichkeit der Welt sogleich in ihrer thatsächlichen Darstellung oder Erscheinung.[2])

Hier heben wir den ersten Gesichtspunkt stark heraus: die Erkenntnis der Welt dargeboten in der Form dieser vierten Erkenntnisweise — das ist das System des Spinoza.[3])

Im späteren Verlauf betont er mehrfach und lebhaft seine Furcht vor leeren Abstraktionen und sein Bedürfnis nach einem von Wirklichkeit und konkretem Inhalt gesättigten Erkennen! Hier spricht aus ihm die bewusste Loslösung von der Scholastik.[4]) Er wird nicht müde zu mahnen, dass wir nicht in Abstrakta und Universalia uns verlieren, sondern die Wirklichkeit der Dinge, Quell und Ursprung der Natur, greifen. „Schau alle Wirkenskraft und Samen und thu nicht mehr in Worten kramen.“ Die

---

[1]) Der Gegensatz zur Erfahrungserkenntnis kommt sehr gut heraus bei Trendelnburg hist. Beitr. z. Phil. III, S. 336: die Vernunfterkenntnis zeigt, was eine Sache sein müsse, nicht, was sie ist.

[2]) Dies der offenbare Sinn der Intuition aus der Sache selbst. Im kurzen Traktat II 2 (II S. 303) direkt: door een gevoelen en genieten van de zaake zelve — deutlicher noch II 22 (II S. 350) door een onmiddelijke vertooninge aan het verstand van het voorwerp zelve. Die Ausführung der Ethik ergiebt genau unsern Gedanken: „Nach dem Verhältnis, das wir zwischen der ersten und der zweiten Zahl mit Einem Blick sehen, schliessen wir die vierte selbst“, also mit dem Gesetz die Thatsache.

[3]) Siehe S. 219 (17]) Anm.

[4]) tr. S. 25 — res nimis abstracte concipiunt — prima elementa totius naturae non intelligunt — unde sine ordine procedendo et naturam cum abstractis confundendo — nobis autem si quam minime abstracte procedamus et a primis elementis, hoc est a fonte et origine naturae — incipiamus S. 26 cum origo naturae nec abstracte sive universaliter concipi possit.

blossen Abstrakta sind seine geschworenen Feinde, wie es für Kant die blossen analytischen Urteile sind.[1])

Die folgende Erörterung zeigt die felsenfeste Gewissheit des Spinoza, dass es eine solche Erkenntnis giebt, dass also die Wahrheit für den Menschen zugänglich ist. Sie zeigt zugleich, wie mit diesem Einen Gedanken die Grundkonzeption seines Systems sich befestigt. In der ersten Beziehung unterscheidet er sich wieder auf das bestimmteste von den Gedankengängen des Descartes. Dieser ist gross, ja er wirkt überwältigend in der Stellung des Problems. Aber wie quält er sich voller Pein in unbefriedigenden Ansätzen und schliesslich doch ergebnislos bei dem positiven Aufbau. Er hat seinen Ausgangspunkt der Gewissheit, das denkende Bewusstsein. Aber vergebens sucht er auf metaphysischen Umwegen,[2]) mit psychologischen Unzulänglichkeiten,[3]) in unausgenutzten Ansätzen[4]) den Übergang zur objektiven Welt. Es will nicht gelingen, was er für die ganze Aufgabe hält, die Kriterien für die Gewissheit einer objektiven Vorstellung zu finden.[5]) Von ihm hat Spinoza, auch hierin modern, das Bewusstsein des Problems. Wenn Descartes' Manifest bedeutsam genug Diskurs von der Methode heisst, — auch ihm handelt es sich um die Methode, d. h. die Denkweise, welche objektive Wahrheit ist.[6]) Aber wie gross wirkt nach den qualvollen Grübeleien sein Wort:

---

[1]) Wir verweilen nicht bei der Untersuchung der ideae fictae, falsae et dubiae, da von ihnen aus allemal auf das richtige Verfahren gemäss der Ordnung der Natur verwiesen wird, und dieser Hauptgedanke Spinozas allein soll uns beschäftigen.

[2]) Über den Gottesbeweis (3. Meditation).

[3]) 1. Dass der Gottesgedanke uns auch in der Erinnerung Gewissheit der objektiven Gültigkeit unserer Weltauffassung gebe; 2. in der Theorie vom Übergreifen des Willens ins Gebiet des Verstandes (4. Meditation).

[4]) Ganz am Ende der 6. Meditation findet sich eine Spur vom Grundsatz der Einheit des Bewusstseins.

[5]) Als formales Kriterium genügt die Forderung der klaren und distinkten Erkenntnis, aber die Bestimmung des materialen Kriteriums misslingt.

[6]) tr. 10 — tradenda est via et methodus.

die Wahrheit beweist sich durch sich selbst, veritas se ipsam patefacit.[1]) Der wahre Gedanke beweist sich durch sich selbst als wahr, indem er — setzen wir im Sinne späterer Erörterungen hinzu — eben die Dinge erklärt und in jeder weiteren Durchbildung als mit sich übereinstimmend und bestehend erfunden wird. Wissen und Gewissheit sind dasselbe. Dies ist die Sprache eines Mannes, der nicht in den Vorfragen der Erkenntniskritik hängen bleibt, sondern dem es ernst ist um das Verstehen selbst, ja der ganz radikal das Weltverstehen von sich selbst verlangt. Also suchen wir nicht nach Zeichen der Wahrheit, sondern suchen wir sie selber.[2]) Denn dies ist die wahre Methode, den Intellekt zu leiten nach der Norm einer gegebenen wahren Idee.[3]) Ist der Ausgangspunkt richtig gefasst, d. h. eine wahre Idee, so beweist sich in jeder weiteren Konsequenz an den Thatsachen die Wahrheit durch sich selbst und macht sich selber klar.

Wenn wir dies alles, unsern Begriff der Wahrheit, hier durch Schlüsse beweisen, so ist doch dieser Schluss nicht etwa die Begründung unserer Erkenntnis.[4]) Sie würde durch sich selbst sich beweisen, träte sie einmal in einem menschlichen Kopfe hervor. Sie ist die nicht durch Schlüsse

[1]) tr. S. 14. Wir nehmen diese Formulierung als die am meisten charakteristische. Seltsam, dass Elbogen (der Tractatus de int. em. und seine Stellung in der Philosophie Spinozas, Breslau 1898, S. 42) in diesem Satz wegen des Zusatzes uti ostendimus ein Citat sieht, das den Satz als späteres Einschiebsel auszuweisen scheine, da er im vorigen noch gar nicht vorkommt. Aber der Gedanke ist auf das deutlichste ausgesprochen, und zwar als Grundgedanke (siehe S. 12 patet quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus quam veram habere ideam). Das uti ostendimus ist Rückbeziehung auf den Gedanken. Siehe im kurzen Traktat II 15 (II S. 328): zo dat dan volgt, dat de waarheid en zig zelfs en ook de valsheid openbaard.

[2]) tr. 12: hinc sequitur quod vera non est methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum; sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritas aut essentiae objectivae rerum aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur.

[3]) tr. 13 illa bona erit methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam.

[4]) tr. S. 14.

vermittelte, sondern die unmittelbare Selbstdarlegung der Wahrheit, bei der unser Geist ganz wiedergiebt das Bild der Natur.[1]) Nur die Verdüsterung des menschlichen Geistes zwingt uns zu unserem logisch schliessenden Verfahren.[2]) Spinoza denkt hier an Schwierigkeiten, in die Descartes geraten und die er ausschliessen will.[3]) Zugleich tritt sein weiterer und tieferer Begriff klar hervor. Es handelt sich um den Einen Gedanken, der die Natur, und der zugleich die Wahrheit ist. Von Einer Idee aus sich verzweigend giebt er die Natur wieder in ihrer Verkettung von ihrem Ursprung und Quell aus.[4])

Hiermit haben wir den ersten Grundpfeiler des spinozistischen Systems. Gefordert ist eine Erkenntnis, bei der die Natur nach ihrer Gesetzlichkeit in all ihren Teilen sich auseinanderlegt von ihrem ersten gefundenen wahren Grundgedanken aus. Dies hiesse, die Thatsächlichkeit der Dinge in ihrer Gesetzlichkeit sehen. Es wäre das reine Begreifen der Natur, das reine Verstehen, die mens pura.[5]) Dass in der reinen Intellektio die Wahrheit zu setzen sei, wusste und lehrte Descartes, indem er unbewusst alte idealistische Gedankengänge fortsetzte.[6]) Spinoza spricht die mit diesem Ansatz für das Welterkennen

[1]) ut mens nostra omnino referat naturae exemplar.

[2]) tr. 14, 15. Über das Schlussverfahren als die nicht vorzüglichste Erkenntnisart siehe auch kurzer Traktat II 26 (II S. 360).

[3]) Indem man alsbald, wie noch Kant thut (Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe von Kehrbach S. 302), den Satz cogito ergo sum als Schluss nahm und als solchen angriff. Siehe Descartes' Brief an Clerselier in den Objektionen und Responsionen. Und Spinoza bereits im Prolegomenon seiner Principia philosophiae Cartesianae (II S. 384): ideoque cogito ergo sum unica est propositio quae huic, ego sum cogitans, aequivalet.

[4]) tr. 14 . . . mens . . . debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius Naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum.

[5]) Der Ausdruck findet sich später tr. S. 30 scopus . . . est claras et distinctas habere ideas . . . quae ex pura mente factae sint . . .

[6]) Siehe die zweite Meditation (in Bezug auf das Stück Wachs). Die kolossale historische Unkenntnis des Descartes zeigt sich nirgends so krass, als wenn er in der Einleitung der Principia philosophiae

gegebene Voraussetzung aus. Er zieht unbeugsam die Konsequenz. Dieses Konsequenzziehen ist eine originale That, die erst durch den neuen Gedanken einer besonderen Erkenntnisweise, nämlich der scientia intuitiva, möglich wird. Es ist genau der gleiche Fortschritt wie von Sokrates zu Plato. Für das System ergiebt sich damit die erste grosse Synthese, welche die Natur und den reinen Verstand und die Wahrheit gleichsetzt. Die Verkettung der Vorstellungen im reinen Verstande ist die Natur aufgefasst in ihrer inneren Wesenhaftigkeit, die Natur in ihrer inneren Gesetzlichkeit sich darlegend ist der reine Verstand. Also gilt die Gleichung: Natur = Verstand, intellectus sive natura, beide aber gleich der Wahrheit: intellectus sive verum sive natura.[1])

II.

Mit dieser Synthese ist für das System bereits viel gewonnen. In seinen Wurzeln haben wir es noch nicht ergriffen. Wir dringen zu dem centralen Gedanken vor, indem die Grundkonzeption in einer neuen Wendung verdeutlicht wird. Auch an dieser entscheidenden Stelle also handelt es sich um eine kritische Einsicht, um eine Überzeugung über das Wesen des Wissens.

Denn wenn wir die Wahrheit wollen, ist unsere Aufgabe nun, den reinen Verstand darzustellen, in dem die Natur nach ihrer Grundgesetzlichkeit begriffen ist. Veritas se ipsam patefacit hat Spinoza gesagt. Er bringt denselben Gedanken in neue Fassungen und erarbeitet von hier aus seine Grundideen. In der wahren Idee, heisst es

---

erklärt: niemand vor ihm sei auf die Idee gekommen, dass gar nicht in den Sinnen, sondern im Intellekt die Quelle der Wahrheit sei.

[1]) Die Formel findet sich im Traktat nicht, aber sie ist der exakte Ausdruck des Gedankens. Übrigens siehe tr. S. 23: . . . poterit unusquisque videre, modo sciat, quid sit verum sive intellectus. Für das sive natura siehe S. 214 Anm. 4, S. 214 Anm. 1, ferner tr. S. 30 omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra . . . referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quoad eius partes.

so, ist etwas Reales, was sie von der falschen unterscheidet.[1]) Oder: die Form des wahren Gedankens muss im Gedanken selbst ohne Beziehung auf andere gelegen sein — sie erkennt auch kein Objekt als ihre Ursache an, sondern muss abhängen von der Fähigkeit und Natur des Intellekts selber.[2]) Wir würden sagen: das Kriterium der Wahrheit trägt der Verstand in sich selbst. Wie Spinoza es dann noch einmal ausdrückt: was die Form des wahren Gedankens ausmacht, ist in diesem Gedanken selber zu suchen und aus der Natur des Intellekts abzuleiten.[3]) Es ist der Grundgedanke der idealistischen Erkenntnislehre, der in diesen Sätzen zum denkbar mächtigsten Ausdruck kommt. Spinoza rückt mit ihnen in die Reihe der kritisch-idealistischen Denker ein. Es giebt innere, von der Beziehung auf die einzelnen Objekte ganz unabhängige Kriterien der Wahrheit. Dieser Kriterien müssen wir uns bemächtigen, um in unserem Denken mit Gewissheit auf dem Wege der Erkenntnis zu sein. Es giebt eine Form der Wahrheit, die unabhängig von ihrem Inhalt sich charakterisieren lässt. Aus der Einsicht in die Wahrheitsform entwickelt er die Grundgedanken des Systems der Wissenschaft. Sie sprechen nur in einer metaphysischen Wendung seine Voraussetzungen über die Form der Wahrheit aus.[4])

[1]) tr. S. 23: in ideis dari aliquid reale, per quod verae a falsis distinguuntur.

[2]) Das. forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tamquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet.

[3]) tr. S. 24 quod formam verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum et ab intellectus natura deducendum.

[4]) Die Aufgabe unserer Arbeit ist, die fundamentale Wichtigkeit dieser kritischen Einsicht für den Aufbau des Systems deutlich zu machen. Fast ebenso belehrend wäre, wenigstens für die Kenntnis der Entwickelung Spinozas, zu zeigen, wie von ihm aus die bereits im kurzen Traktat vorhandenen Ansichten umgebildet werden und nun erst Begründung und systematischen Zusammenhang erhalten. Es kann kaum eine Frage sein, dass es sich hier um das eigentlich massgebende Motiv für die Durchbildung der spinozistischen Philosophie handelt. Die Charakteristik des Erkennens als einer That des reinen Verstandes bleibt dem kurzen Traktat gegenüber immer ein hauptsächliches Unter-

Und wie er es meint, wird wieder an einem Beispiele deutlich. Wir geben seine eigenen Worte. „Damit man hier zur Einsicht komme, wollen wir eine wahre Idee vor Augen legen, von deren Objekt wir ganz genau wissen, dass es von unserer Gedankenkraft abhängt, keineswegs aber ein Objekt in der Natur habe. Denn bei einer solchen Idee werden wir offenbar nach dem Gesagten, was wir wollen, leichter aufspüren können. Zum Beispiel um den Begriff der Kugel zu bilden nehme ich ganz nach Belieben eine Ursache an, nämlich dass der Halbkreis um seinen Durchmesser rotiere und durch Rotation die Kugel gleichsam entstehe. Diese Idee ist gewiss wahr, und obschon wir wissen, dass keine Kugel in der Natur je so entstanden sei, ist dies dennoch eine wahre Auffassung und die leichteste Art, den Kugelbegriff zu bilden. Bemerken wir dabei noch, wie hier von dem Halbkreis die Rotation bejaht wird — eine Bejahung, die falsch wäre, wenn sie nicht verknüpft wäre mit dem Begriff der Kugel oder einer Ursache, die solche Bewegung bestimmt, oder absolut gesprochen, wenn diese Bejahung für sich allein stände. Denn dann würde der Verstand nur dahin zielen, die Bewegung vom Halbkreis für sich zu bejahen, die weder in seinem Begriff enthalten ist noch aus dem Begriff einer die Bewegung bestimmenden Ursache entsteht.“ [1]) Zugleich mit seinem

---

scheidungszeichen (siehe über die Frage Sigwart: Spinozas neuentdeckter Traktat u. s. w., Gotha 1866, S. 60; Böhmer: Z. f. Philos. u. phil. Krit., Bd. 57, 1870, S. 254; Trendelnburg: histor. Beiträge zur Philos. III, S. 376; L. Busse: Beiträge zur Entw.-Gesch. Spinozas, Z. f. Philos. und philos. Kritik, Bd. 96 S. 182; Freudenthal: Spinozastudien das. Bd. 108 S. 248). Jedenfalls soll hier versucht werden, die spinozistischen Grundgedanken von diesem Punkt aus zu erleuchten, — was daneben andere Einflüsse natürlich keineswegs ausschliesst.

[1]) tr. S. 24: hoc igitur ut investigetur, ideam aliquam veram ob oculos ponamus, cuius obiectum maxime certo scimus a vi nostra cogitandi pendere nec obiectum aliquod in natura habere: in tali enim idea, ut ex iam dictis patet, facilius id quod volumus investigare poterimus. Ex. gr. ad formandum conceptum globi fingo ad libitum causam, nempe semicirculum circa centrum rotari, et ex rotatione globum quasi oriri. Haec sane idea vera est, et quamvis sciamus,

Begriff von Wahrheit und Richtigkeit ergiebt sich so das Kriterium des Falschen, wie denn der Satz von der Wahrheit, die sich selber klar macht, von selbst zu der Erweiterung führt, dass das Wahre Norm seiner selbst zugleich und des Falschen ist.[1]) Spinoza sagt: „daher besteht Falschheit darin allein, dass von einer Sache etwas ausgesagt wird, was in ihrem von uns gebildeten Begriff nicht enthalten — wie etwa Ruhe oder Bewegung vom Halbkreis."[2]) Hier entspringt dann mit Notwendigkeit das Grundproblem der einfachen Ideen, bei denen ein solcher Irrtum ausgeschlossen ist und die Quelle der Wahrheit also lauter bleibt.[3]) Jedoch kommen wir hierauf erst später zurück.

Wir sind der Meinung, dass in dem Grundgedanken dieser Erörterung die Hauptmotive des spinozistischen Systems bei einander liegen.

Es ist sein Wahrheitsbegriff, der sich hier mit der grössesten Bewusstheit darlegt. Zwei Möglichkeiten giebt es. Entweder es sind die Objekte, nach denen die wahren Vorstellungen sich bilden, oder aber im reinen Denken, im reinen Verstande ist die Quelle der Wahrheit. Und mit noch grösserer Schärfe als früher erklärt er sich für den reinen Verstand. Das geometrische Beispiel spricht die deutlichste Sprache. Hier ist eine reine Konstruktion des

---

nullum in natura globum sic umquam ortum fuisse, est haec tamen vera perceptio, et facillimus modus formandi globi conceptum. Iam notandum, hanc perceptionem affirmare semicirculum rotari, quae affirmatio falsa esset, si non esset iuncta conceptui globi, vel causae talem motum determinantis, sive absolute, si haec affirmatio nuda esset. Nam tum mens tantum tenderet ad affirmandum solum semicirculi motum, qui nec in semicirculi conceptu continetur nec ex conceptu causae motum determinantis oritur.

[1]) So schon im kurzen Traktat, siehe S. 213 Anm. 1, Eth. p. II prop. XLVIII schol. sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est (I S. 111). Brief an Albert Burgh (II S. 247).

[2]) tr. S. 24 (das.). Quare falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu non continetur, ut motus vel quies de semicirculo.

[3]) Das. unde sequitur, simplices cogitationes non posse non esse veras.

Intellekts. Durch das Betrachten, Messen, Wägen und Erwägen aller Kugeln der Wirklichkeit ist uns der Gedanke nicht gegeben — ist auch niemals eine wirkliche Kugel so entstanden, wird auch niemals eine wirkliche Kugel so entstehen, dennoch ist dies die Wahrheit von der Kugel. Ja, alle Abweichungen der Wirklichkeit würden uns nicht im Vertrauen auf unsere Erkenntnis erschüttern, sondern sie würden uns umgekehrt als Abweichungen vom Kugelbegriff erscheinen. So unabhängig von den Dingen, so sehr durch den Intellekt allein oder durch das reine Denken ergiebt sich die wahre Vorstellung (ab intellectus natura deducendum). Wenn ich die Zusammensetzung der beiden Vorstellungen Bewegung und Halbkreis mit den Kugeln in der Natur vergleiche, so führt mich das nicht einen Schritt weiter in die Klarheit. Dennoch liegt in ihr die Wahrheit. Also liegt es im wahren Gedanken selber, was ihn vom falschen unterscheidet, was ihm die Form und Gewissheit der Wahrheit giebt. Der Gedanke beweist sich als Wahrheit durch diese seine innere Form allein. Und so als That des reinen Verstandes, kraft der inneren Kriterien des Intellekts selber ist also auch das System der Weltwissenschaft zu entwickeln.[1])

---

[1]) Trendelnburg (hist. Beitr. z. Phil. III S. 389) erörtert vorsichtig zweifelnd die Frage, ob die Ethik eine Erkenntnis der 2. oder der 3. Art darbiete. Uns scheint es für das Verständnis der fundamentale Punkt, dass man sie als das Werk begreife, in der die Welterkenntnis in der 3., der intuitiven Art dargeboten wird. Die Erkenntnis der Kugel ist zweifellos intuitiv, per causam proximam, und das ist hier zugleich die Erkenntnis des innersten Wesens. Wir wollen nun eben zeigen, wie tief bis in die innersten Fragen des Spinozismus hinein gerade von diesem Kugelbeispiel aus das Verständnis gewonnen wird. Überhaupt aber ist die nun zu entwickelnde Erkenntnislehre, der gemäss dann die Ethik gebaut ist, ganz von der bei der Kugel stattfindenden Erkenntnis abstrahiert, — also ist sie die Erkenntnislehre der intuitiven Erkenntnis. Endlich aber scheint uns die etwas abweichende Bestimmung der scientia intuitiva in der Ethik nur darum abzuweichen, weil die in der Ethik vorliegende Erkenntnisweise bei der älteren Bestimmung nicht deutlich genug als intuitiv gekennzeichnet wird. Denn ganz zweifellos schreitet die Ethik oder will schreiten ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae

Wie die konstruktive Zusammenfügung der beiden Begriffe durch sich selbst als der wahre Gedanke von der Kugel sich beweist, so hätte die Zusammenfügung der Grundbegriffe, ebenso ohne Rücksicht auf die Dinge, durch sich selbst sich zu beweisen als die Wahrheit selber und nach der früheren Synthese als der reine Verstand oder als die Natur (in ihrem erkannten Grundgesetz). Wir können an unserem Beispiel das Verhältnis, auf das in der Wahrheitslehre alles ankommt, völlig erleuchten: das Verhältnis zwischen dem Gegenstand und dem Gedanken, dem Objekt und dem Begriff, dem Ideat und der Idee. Jene genetische Definition der Kugel sieht von allen Nebenumständen ab, z. B. von dem Material, der Herstellung, der Lage der Kugeln in der Wirklichkeit u. s. w., aber sie spricht in schärfster Isolierung aus einzig und allein, was die Kugel als Kugel charakterisiert und konstituiert. Was das Stück existierender Wirklichkeit rein als Kugel ist, das bringt sie heraus. Wir scheuen einen zunächst fremdartigen Ausdruck nicht: sie bringt die Kugel sich selbst in ihrer Kugelhaftigkeit zum Bewusstsein. Eine Erkenntnis dieser vollkommensten Art — werden wir vermuten — verlangt Spinoza nun auch von der Welt. Sie soll als eine That reinen Denkens durch sich selber bewiesen sein. Sie soll aber ferner die Natur sich zu Bewusstsein bringen, die grosse Thatsächlichkeit des Daseins, wie es der Kugelbegriff mit der Kugel thut, und das System böte uns dann

---

rerum. Heisst es im Traktat: quae hucusque tali cognitione potui intelligere, perpauca fuerunt, so erscheint um so bedeutender die nun vollbrachte That der Ethik. Das Vertrauen Spinozas, die Wahrheit zu haben, ist ein Ausdruck der Überzeugung, die Welterkenntnis in der höchsten Gewissheitsart vollbracht zu haben, und sehr charakteristisch heisst es in dem Brief an Albert Burgh (II S. 247): er wisse so genau die wahre Philosophie zu besitzen, wie jener, dass die Winkelsumme gleich zwei Rechten — d. h. also beiderlei Wissen ist intuitiv. Endlich eine Hilfsbetrachtung, kein Argument. Einer der intimsten Leser der Ethik, Goethe, rühmt die Friedensluft, die von ihr ausgeht. Also die Stimmung geht von diesem Buche aus, die Spinoza als diejenige des intuitiv Gott schauenden lehrt. Das rührt aber daher, weil die Ethik der Ausdruck dieses Gottschauens ist.

in seiner freien konstruktiven That die Wirklichkeit oder Existenz hergestellt und konstituiert in den wesenhaften Begriffen oder Essenzen; genau miteinander ergeben sich Wirklichkeit und Gedanke, Ideat und Idee. Dies sind die beiden Grundzüge der spinozistischen Lehre von der Wahrheit: dass sie 1. eine That reinen Denkens ist, und dass sie 2. als Idee wie das Bewusstsein des bedingenden Gesetzes die Wirklichkeit vor uns entstehen lässt. Man bemerkt, wie viel deutlicher nun die Art der intuitiven Erkenntnisweise hervortritt, welche die Wirklichkeit in ihrem Gesetz, das Gesetz in der Wirklichkeit ergreift. Das Gesetz ist die Wirklichkeit in ihrer Wesenhaftigkeit ergriffen und durch diese konstituiert.

Jetzt haben wir die ganze Idee unserer Aufgabe, nämlich der Wahrheit. Jetzt vermögen wir auch jene Gedankenform, die sie ist, logisch genauer zu bestimmen. Jene konstruktive Zusammenfügung der Vorstellungen, die einen Gegenstand oder Begriff konstituieren, geschieht in der Definition. Die Lehre von der Definition also ist die notwendige logische Ausführung unseres Grundgedankens und bereitet die Grundlage des Systems.[1]) Muss dieses nach allem vorigen mit der Definition beginnen, so kann es selbst nur in Ordnung sein, wenn die erste Definition in Ordnung ist. Woran also erkennt man in der Durchbildung eines Gedankensystems, ob die Definition, die ihm zu Grunde liegt, richtig gegriffen worden? Das müssen wir wissen, um mit Sicherheit aufgeklärt zu sein über die methodische Form, in der unser System sich darbieten wird.

Die Lehre erschöpft sich in zwei Sätzen. Oder genauer gesagt: in einer zweiten Eigentümlichkeit beweist es sich, ob der ersten, der Grundbedingung der Definition wirklich Genüge geschehen ist. Die Definition muss das innerste Wesen der Sache auseinandersetzen, nicht etwa einige

---

[1]) tr. S. 31: quare cardo totius huius secundae methodi partis in hoc solo versatur, nempe in conditionibus bonae definitionis cognoscendis, et deinde in modo eas inveniendi.

Merkmale deren Stelle einnehmen lassen.[1]) Ist sie aber richtig gefasst, so müssen alle ihre Merkmale und Eigentümlichkeiten — so lange die Sache für sich allein betrachtet wird — sich aus ihr ableiten lassen.[2]) Rein affirmativ muss sie daher gefasst sein. Denken wir uns den Kreis definiert durch die Bewegung des Radius, so ergiebt sich die ganze weitere Lehre vom Kreise aus den hiermit gegebenen Merkmalen. Damit haben wir für das Weltsystem die notwendige Form: im Anfang konstruktiv eine Urdefinition, in welcher ausgedrückt die intima essentia der Natur, — alles weitere dann in einer Reihe unabgebrochener Folgerungen. Die Richtigkeit der ersten Konstruktion, des Prinzips, der Urdefinition beweist sich durch ihre schöpferische Fruchtbarkeit, dass nämlich in lückenloser Konsequenz, als ein reines System von Folgerungen die ganze Lehre von der Welt sich aus ihr ergiebt. In allen Folgerungen übereinstimmend, immer neuer Folgerungen fähig sein und in den Folgerungen einer immer weiteren einheitlichen Welterkenntnis, einfacher gesagt: dass sie wirklich und wahrhaft Prinzip ist, das erweist ihre Wahrheit. Und so mahnt Spinoza, verfehlen wir die erste Definition, geben wir hier statt des innersten Wesens der Sache nur ein Merkmal, so verderben wir die Verkettung des reinen Verstandes, in der die Verkettung der Natur wiedergegeben wird.[3]) Dies also ist die Form des reinen Verstandes und zugleich der Wahrheit oder der Natur: eine sich selbst beweisende freie Definition im Anfang und aus ihr entwickelt die lückenlose Kette der Folgerungen. Haben wir das Grundgesetz der Kugel oder

[1]) tr. S. 31 (das.): definitio ut dicatur perfecta, debebit intimam essentiam rei explicare et cavere, ne eius loco propria quaedam usurpemus. —

[2]) tr. S. 32: talis requiritur conceptus rei sive definitio, ut omnes proprietates rei, dum sola, non autem cum aliis coniuncta spectatur, ex ea concludi possint.

[3]) tr. S. 31: si autem has [essentias] praetermittimus, necessario concatenationem intellectus, quae Naturae concatenationem referre debet, pervertemus, et a nostro scopo prorsus aberrabimus.

des Kreises getroffen, so ist die ganze weitere Lehre von beiden nur eine weitere Ableitung aus der Grundgesetzlichkeit. Treffen wir in gleicher Weise das Grundgesetz des Natur-Seins wie das des Kugel-Seins, so gilt von der ganzen weiteren Lehre von der Natur dasselbe.

Hieraus ergiebt sich denn, dass sich Spinoza alle Zusammenhänge und Abhängigkeiten in der Welt als Folgerungen oder unter der logischen Urform von Grund und Folge denkt. Dies ist — genau besehen — gegeben mit seiner Ursynthese, welche nicht allein Wahrheit und reinen Verstand, sondern welche Wahrheit und Natur gleichsetzt. Er giebt daher dem Naturgeschehen die Form des logischen Geschehens, eben nach Grund und Folge. Hier stehen wir bei dem Ursprung jener Eigentümlichkeit, welche man als die für Spinoza ganz eigentlich charakteristische von jeher betrachtet hat: wir begreifen hier, warum er seine Philosophie nach geometrischer Methode entwickelt. Und es ist der Ort, zu diesem wichtigsten Punkt unsere Stellung auf das bestimmteste zu nehmen.[1])

Sehen wir auf die Beispiele von der Kugel und vom Kreise, wie sie immer wieder aus dem mathematischen Gebiete genommen werden, so sind wir zu dem Urteil zunächst gewiss berechtigt, dass es der moderne mathematische Wahrheitsbegriff ist, nach dem hier auch die Weltwissenschaft gestaltet werden soll. Der mathematische Geist der modernen Wissenschaft hat ein neues Vertrauen der Erkenntnis entbunden; durch die Gewissheit seiner Ergebnisse begeistert er das Denken, das nun alsbald den Flug zu den letzten Zielen wagt. Als nächste Veranlassung wirkt natürlich wieder Descartes, der grosse Lehrer Spinozas. Für diesen ist die Wissenschaft von der Natur Mathematik

---

[1]) Kuno Fischer: Spinozas Leben, Werke und Lehre, 4. Aufl., Heidelberg 1898, S. 335 ff. Wenn Kuno Fischer in seiner klassischen Darstellung des Spinoza gegenüber den Bemühungen, immer neue Abhängigkeiten zu konstatieren, auf die eigene originale That als das Entscheidende dringt (S. 254 ff.), so möchten wir mit unserer Arbeit zu dieser Auffassung einen Beitrag liefern.

oder Geometrie. Er hat selbst einen kleinen Versuch in der mathematischen Entwickelung philosophischer Lehren gewagt.[1]) Spinoza zieht abermals die letzte Konsequenz der neuen Denkungsart. Er hebt die letzten Voraussetzungen im Grunde des modernen Philosophierens heraus und entwickelt aus ihnen das Grundmotiv für die Neugestaltung der Wissenschaft von der Welt überhaupt, der Philosophie.

Nach unserer ganzen Darstellung wird man dies nun doch noch etwas tiefer fassen müssen. Es ist ja schon ein wirkliches Hinausgehen über den Descartes, wenn er die letzten Voraussetzungen zur Geltung und zu gestaltender Entwickelung zu bringen weiss. Aber überhaupt ist seine Gedankenwelt nicht ein Ergebnis der konsequenten Fortsetzung im Cartesianismus, sondern eine eigene originale That. Läge das Entscheidende in der mathematischen Methode allein, so erschiene er abhängig vom cartesischen Geiste. Aber auch die mathematische Methode ist ein Ergebnis, nicht ein Ausgangspunkt; die mathematische Wahrheit ist ein Beispiel, nicht das Vorbild. Der wirkliche Ursprung seiner Entwickelungen liegt in dem weit radikaleren Nachsinnen über die Kriterien des Wahren überhaupt. Hier stossen wir auf den durchschlagenden und ganz originalen Gedanken von der Wahrheit, die sich selbst deutlich macht, die unabhängig von den Dingen eine reine That des Intellekts, und diese Idee vom reinen Verstande als der selbstgenugsamen Quelle der Wahrheit ist die spinozistische Uridee. Da erscheint das geometrische System nun allerdings als der Typus wahren Denkens, aber eben als der Typus, in dem die philosophisch erkannte Urform der Wahrheit rein erscheint, nicht als das Vorbild, nach dem die philosophische Wahrheit sich zu richten hat. Die Grundvoraussetzungen Spinozas sind nicht mathematische, sondern sie sind logisch-kritische oder rein philosophische.

[1]) In den Responsionen ad sec. obiect. — vollkommener dann Spinozas bereits citierte Darstellung des cartesischen Systems nach geometrischer Methode, auch der Anhang zum kurzen Traktat.

Und in diesen rein philosophischen Voraussetzungen, von denen aus das ganze System gebildet wird, ist Spinoza völlig original. Es ist der Grundgedanke idealistischer Erkenntnislehre in reinster Bewusstheit. Wir sprechen das Verhältnis auf das bestimmteste noch einmal aus: nicht auf Grund einer Voreingenommenheit wird nach dem geometrischen System als Vorbild das philosophische hergestellt, sondern nach dem Vorbild philosophischer Wahrheit erscheint das geometrische System als ein reiner Fall der Erkenntnis.[1]) Nun allerdings, kritisch ausgewiesen, weist es seinerseits der philosophischen Arbeit die Wege. Das geometrische System ist, was das philosophische sein will und muss, eine reine Schöpfung des Intellekts, eine freie konstruktive That des reinen Verstandes, ohne Rücksicht auf die Dinge der Natur gebildet dennoch deren ideale Gesetzlichkeit, von den Grunddefinitionen an bis in die letzten Folgerungen der Lehrsätze hinein. Und um der lückenlosen Geschlossenheit willen in dem ganzen System der Konsequenzen behauptet es sich als Wahrheit. Tritt hier die Definition wieder ein in die Würde der Kraft, die eigentlich Wahrheit erzeugt und gewährleistet, so werden wir über Descartes hinaus an viel frühere Begründungsversuche der Philosophie erinnert, an die Anfänge des Idealismus, an Sokrates. Auch hier ist mit der ersten Entdeckung des Begriffs der Wahrheit die Definition als ihr Organ hervorgetreten. Dies nämlich bringt Sokrates durch seine Methode den Menschen zum Bewusstsein, dass alle Wahrheit Begriff ist, ja dass die Voraussetzung, Begriff zu sein, in jedem Gedanken liegt, der sich für Wahrheit oder für Wissen giebt. Und hier zum ersten Male tritt das idealistische Urmotiv hervor mit dem Gedanken, dass der Verstand das Kriterium der Wahrheit in sich selber trägt.[2]) Da aber der Begriff in der Definition bestimmt wird, so

[1]) Ähnlich geht übrigens Descartes' Entdeckung der analytischen Geometrie aus dem philosophischen Bedürfnis der vollkommensten Klarheit und Gewissheit hervor. Siehe disc. de l. méth. deuxième partie, die Darstellung unmittelbar nach den vier Forschungsmaximen.

[2]) Siehe des Verfassers „Grundlehren der Philosophie", S. 202 ff.

ist die Definition Voraussetzung so gut wie Ziel der Erkenntnis. Die Nachbarschaft mit Spinoza erscheint noch enger, insofern der Begriff bei Sokrates erwiesen wird als die in allen Folgerungen mit sich übereinstimmende Vorstellung der Sache. Es liegt eine hohe Einheit der idealistischen Gedankengänge im antiken und modernen Philosophieren vor. Zugleich kann das unterscheidende Merkmal des modernen nicht deutlicher werden als eben hier. Für Sokrates handelt es sich in radikaler und abstrakter Allgemeinheit um den Verstand überhaupt. Das moderne Philosophieren rechnet mit der exakten Wissenschaft, einer ganz besonderen Anwendung des Verstandes. Da zieht dann, bei aller Fortdauer der gleichen rein logischen Erwägungen, in das philosophische Bilden der mathematische Geist der neuen Zeit ein.

Für das System entspringen an dieser Stelle von selbst zwei überaus wichtige Ansätze. Die Definition bei einer geschaffenen Sache geschieht per causam proximam, d. h. genetisch, wie z. B. die des Kreises durch die Bewegung des Radius.[1]) Hier aber handelt es sich um das Urprinzip aller Ableitung der Wirklichkeitsgedanken, — ein Prinzip, das, wie es selbst letzte causa aller Gedankenbildung, vor sich selbst keine weitere Ursache hat. Und hier erkennen wir zugleich das ganz konsequent Gedachte und die Notwendigkeit der spinozistischen Terminologie. Alles Folgern ist ein Zurückführen auf Bedingungen. Darum ist das letzte Prinzip aller Folgerungen — rein logisch gesprochen — das, was keine Bedingungen mehr hinter sich hat, das Unbedingte, das nicht durch eine Ursache, sondern durch sich selbst bestimmt wird.[2]) Die Terminologie, die Spinoza hier wählt, ergiebt sich ganz aus seinen logischen Erwägungen. Ist die Herleitung durch die causa das Charakteristische der fruchtbaren Definition, so wollen

[1]) tr. S. 32: si res sit creata, definitio debebit . . . comprehendere causam proximam.

[2]) Johann Ed. Erdmann: Grundriss der Geschichte der Philos., 4. Aufl., Bd. II S. 56.

wir in unserer logischen Sprache den Terminus der causa bei jeder Art der Definition festhalten. Dann werden die abgeleiteten Dinge bestimmt durch die causa proxima, das Ableitungsprinzip aber, das durch sich selber bestimmt wird, heisst mit Notwendigkeit einigermassen paradox causa sui.[1]) Auch diese Benennung erklärt sich bei den mit dem spinozistischen Wahrheitsbegriff gegebenen Erwägungen und bekommt in Verbindung mit ihnen einen neuen Sinn. Es ist der Name für das Unbedingte, das den Bedingtheiten und Bedingungen zu Grunde liegt. So wird die causa sui der Grundbegriff des Systems.

Was Spinoza immer am meisten am Herzen liegt, ist, die Grundidee deutlich zu machen des reinen Verstandes oder der reinen Erkenntnis. Denn solche Erkenntnis ist ja die ganze Aufgabe der Philosophie: eine Erkenntnisweise, die keineswegs von den Objekten abhängig dennoch die Objekte wie in ihrem innersten Bewusstsein expliziert. Er greift zu einem folgenschweren Vergleich. Man stelle sich, wie manche thun, das Weltdenken Gottes vor, ehe er die Welt geschaffen hatte. Hier ist dann die reine Wahrheit und sie ist hier als reines, von den Dingen ganz und gar nicht bestimmtes Denken. So weit ich die Vorstellungen hier entwickle, bleiben sie immer Thaten reinen Denkens und ergeben sich allein aus der Macht und Natur des Intellekts.[2]) Wir wollen die Konsequenz ziehen, die

---

[1]) tr. S. 32 in unserem Zusammenhang heisst es nur: ut omnem causam secludat, h. e., obiectum nullo alio praeter suum esse egeat ad sui explicationem. Aber in Bezug auf genau denselben Punkt S. 30 . . . ut res concipiatur vel per solam suam essentiam vel per proximam suam causam. Scilicet si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui . . . Siehe den Begriff bei Descartes resp. ad prim. obiect. und seine Vorgeschichte Freudenthal: Spinoza und die Scholasik. Phil. Aufsätze für Zeller, Leipzig 1887, S. 119. Über die weiteren Bestimmungen der Definition der ungeschaffenen Sache siehe Böhmer, Z. f. Phil. u. philos. Kritik, Bd. 57 S. 274.

[2]) tr. 23. Die Stelle steht unmittelbar zur Erläuterung der im Gedanken liegenden Wahrheitsform da, also am Anfang der Erörterung, die wir jetzt ihrem ganzen Inhalt nach auseinandergesetzt haben. Die Formel (S. 228) ist wieder von uns geprägt, rechtfertigt sich aber an

Spinoza nicht ausspricht. In jenem reinen Verstande also, der die Philosophie ist, setzen wir uns gleichsam in das Denken Gottes hinein, vollziehen wir das Denken Gottes. Unsere fundamentale Synthese wird um ein neues Glied vermehrt. Wir gewinnen eine Vorstellung des göttlichen Geistes und kommen zu dem Schluss: Gott gleich der Wahrheit oder der Erkenntnis reinen Denkens, also dem Verstande. Nun hiess es früher: die Wahrheit oder der Verstand oder die Natur. Jetzt werden wir sagen dürfen: Gott oder die Wahrheit oder der Verstand oder die Natur, — deus sive verum sive intellectus sive natura. Dies alles ergiebt sich mit dem Wahrheitsbegriff. Es ist die vollständige Synthese des Spinozismus.

III.

Eigentlich haben wir in dem Ganzen nur eine Durchführung des Gedankens von der intuitiven Erkenntnisart. Diese wurde notwendig, weil wir ein Denken haben müssen, das nicht Erfahrung ist, nicht die Objekte abschreibt, sondern reine konstruktive Verstandesthat und gerade deshalb Erkennen. Ein solches Denken müssen wir haben, weil sich die Möglichkeit der Wahrheit überhaupt nicht begreifen lässt, wenn sie nicht durch sich selbst, durch innere Kriterien sich ausweisen kann. Das Problem der Möglichkeit der Wahrheit liegt allem zu Grunde.

Da tritt diese intuitive Erkenntnisart ein, wie das Kugelbeispiel sie so vorzüglich verdeutlicht, und mit der zu Ende gedachten intuitiven Erkenntnisweise ein vollständiger systematischer Grundbau von Anschauungen. Jetzt ist es die Wirklichkeit der Natur, die in den Ideen wie in ihrem innersten Bewusstsein sich selbst auseinandersetzt.

---

dieser Stelle selbst. Nam si supponamus, intellectum ens aliquod novum percepisse, quod numquam exstitit, sicut aliqui Dei intellectum concipiunt, antequam res crearet (quae sane perceptio a nullo obiecto oriri potuit), et ex tali perceptione alias legitime deducere, omnes illae cogitationes verae essent, et a nullo obiecto externo determinatae; sed a sola intellectus potentia et natura dependerent. Siehe Böhmer, Z. f. Phil. u. philos. Kritik, Bd. 42 S. 92.

Mit einander treten im Denken der Intuition die Dinge und die Ideen hervor, als ob ihr Sein vor uns sich entwickelte, indem es in den Ideen zugleich deutlich wird, ein paralleles Werden vor unserem Schauen, noch besser, eine Identität, die zwei Seiten zeigt, die Verkettung der Dinge in der Verkettung der Ideen sich selbst entdeckend. Wir werden das Rechte treffen mit dem Wort, dass im Schauen dieser Erkenntnisweise Sein und Denken zusammenfallen, indem das Sein als Gedanke nach seinem innersten Gesetz vollzogen wird. Da dies Denken aus sich selbst das Gesetz seiner Bewegung schöpft — denn die Dinge bestimmen es ja nicht — ist es recht, was wir ein schöpferisches Denken nennen, — so schauend und schöpferisch haben wir das göttliche Denken vorzustellen. In diesem Sinne gilt nun: Gott ist die Wahrheit. Aber dieser Gedanke ist nur eine Fortbildung des anderen, der am Anfang der Arbeit Spinozas stand, und den wir nun so viel innerlicher verstehen, — der Identität von Natur und Verstand.

Alles weitere klärt sich, indem wir die letzte Frage stellen: wie denken wir innerhalb dieser Gleichung die Natur, wie den Verstand?

Die Natur ist nach allem, was wir wissen, vorzustellen als eine Kette besonderer Gestaltungen, welche sich in lückenlosem Schluss herleiten lassen aus einer Urdefinition. Wie also finden wir den Ansatz für diese? Die besonderen Gestaltungen treten als ein Bedingtes unter gewissen Bedingungen ein. Sie ergeben sich, indem zum Unbedingten ein besonderer bedingender Umstand hinzutritt. Insofern könnten wir sie als etwas Zusammengesetztes betrachten,[1]) das Unbedingte als ein Einfaches. Hier lenken wir in das Problem der einfachen Ideen ein, bei denen der Irrtum ausgeschlossen, die Wahrheit gewiss sein sollte. Wir meinen es im radikalen Sinn der letzten einfachen Uridee. Die Idee heisst einfach, nicht etwa weil sie aus

[1]) Siehe S. 217 Anm. 1 und S. 218 Anm. 2 und 3. Den Namen des Zusammengesetzten fügen wir der Deutlichkeit halber hinzu.

einem einzigen Merkmal bestände, sondern, wenn wir uns in Spinozas Gedanken versenken, weil sie als ein Unabgeleitetes und nicht Abstrahiertes das Prinzip aller Ableitungen ist, weil sie alle Ableitungen ermöglicht. In demselben Sinne heisst einfach auch die platonische Idee.

Diese Uridee ist kein Abstraktum.[1]) Hier kehrt Spinoza wieder seinen Gegensatz hervor, und hier verstehen wir ihn ganz. Man könnte sagen, dass sie das Gegenteil eines Abstraktums ist. Denn dieses entsteht durch ein Absehen von besonderen Merkmalen, — hier handelt es sich um die Idee, durch welche besondere Merkmale überhaupt erst möglich werden. Es ist — positiv gesprochen — ein bejahender besonderer Wesensbegriff.[2]) Und von der Affirmation, in welcher sie gesetzt wird, gilt eben, dass sie nicht mehr enthalten kann, als dem Begriff zukommt,[3]) dass sie also wahr sein muss, denn als das Einfache und der Ursprung aller Gedanken enthält sie noch keine Besonderungen, noch keine Zusammengesetztheit der Vorstellung. Wir sind bei den ersten Elementen der Natur. Da giebt es keine Täuschung, keine Verwechslung mit Abstrakten, keine Konfusion.[4]) Wieder genau in demselben Sinn ist die platonische Idee kein Zusammengesetztes, sondern ein Einfaches, kein Allgemeinbegriff, sondern das individuelle oder partikulare Gesetz aller abgeleiteten Gestaltungen, die Bedingung der Möglichkeit erst von Allgemeinbegriffen.

Den Gedanken gilt es zu finden, der Voraussetzung und Bedingung all unserer besonderen und einzelnen Natur-

[1]) tr. S. 26 — eine grundwichtige Stelle — cum origo Naturae . . . nec abstracte sive universaliter concipi possit nec latius possit extendi in intellectu, quam revera est, . . . nulla circa eius ideam metuenda est confusio, modo normam veritatis . . . habeamus.

[2]) tr. S. 31 optima conclusio erit depromenda ab essentia aliqua particulari affirmativa sive a vera et legitima definitione.

[3]) Siehe S. 218 Anm. 2.

[4]) tr. S. 25: Nobis autem si quam minime abstracte procedamus, et a primis elementis, hoc est a fonte et origine Naturae quam fieri potest incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda.

vorstellungen ist. Sprechen wir noch ein letztes Grundpostulat für diesen Gedanken aus. Sein und Wesen werden bei ihm zusammenfallen müssen, ja ein und dasselbe sein.[1]) Es ist der Satz, der auch die Ethik des Spinoza eröffnet. In unserem Zusammenhang erklärt er sich auf das einfachste als ein Postulat der Methode. Denn die intuitive Erkenntnisart setzt das Wirkliche in seinem konstituierenden Gesetz auseinander und bringt es dadurch sich selbst zu Bewusstsein. Sie lässt das Wirkliche in der konstruktiven Erkenntnis vor unseren Augen entstehen. In diesem Sinne fallen Wirklichkeit und Denken hier ineinander und sind eins oder identisch. Diese Einheit und Identität von dem ersten Grundbegriff aussprechen heisst unsere Erkenntnisweise in ihrem Grundpostulat begründen. Und so, wie gesagt, ergiebt sich jene Aufstellung als ein Postulat der Methode.

Hiernach sprechen wir den Grundbegriff aus als das einzige unendliche Sein, d. h. alles Sein, und ausser dem kein Sein gegeben wird.[2]) Es heisst unicum, ist einzig und einzigartig, also ist es kein Abstraktum, sondern ein Individuelles, das der anschauenden Erkenntnis bedarf. Es heisst infinitum, denn es ist noch ohne alle besonderen Bestimmtheiten, die als Begrenzungen gedacht werden, noch unbestimmt und unendlich. Alle Erscheinungen der Natur gehören zu der Einen, die als unendlich gedacht werden muss, weil alles Endliche Bestimmtheit einschliesst, alles Bestimmen aber an einem Substrat geschehen muss.[3])

---

[1]) Im tr. nur S. 32 bei der Lehre von der Definition der ungeschaffenen Sache: II. ut data eius rei definitione nullus maneat locus quaestioni: An sit? und negativ in Bezug auf die vergänglichen Einzeldinge S. 33: quandoquidem earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia, sive, ut jam diximus, non est aeterna veritas. Ähnlich S. 31 was nicht causa sui, . . . requirat causam ut existat.

[2]) tr. S. 26: est nimirum hoc ens unicum, infinitum, hoc est, est omne esse, et praeter quod nullum datur esse.

[3]) Siehe Eth. I prop. 8 (I S. 43) schol. I. Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicuius naturae, sequitur . . . omnem substantiam debere esse infinitam.

In der Ethik hat Spinoza eine etwas andere Ausdrucksweise gewählt, der Gedanke bleibt derselbe. Sah ihm das ens unicum infinitum doch zu sehr nach einem Abstraktum aus? Jedenfalls ist ganz verständlich, wie er es gemeint hat. Wenn ein grosser politischer Historiker wie etwa Macchiavelli Geschichte schreibt, so ist ihm der Staat nicht ein abstrakter Allgemeinbegriff, sondern eine lebendige Besonderheit, die in den Ereignissen sich mit ihrer Gesetzlichkeit geltend macht. Wenn ein Kritiker, der sein Handwerk versteht, ein Drama bespricht, ist ihm ebensowenig Tragödie ein abstrahierter Allgemeinbegriff, sondern ein in allen einzelnen Darstellungen zwar jedesmal individuell erscheinendes, dennoch aber identisches Gesetz der Form. Staat und Tragödie als Substanz der Staaten und Tragödien bedeuten eine besondere Gesetzlichkeit. Spinoza will das Wirkliche oder das Sein der Natur in seinem Gesetze entwickeln. Er denkt in dem gleichen Sinne das einzige und unendliche Sein als Substanz alles Seins.

Wie sehr wir damit seinen Gedanken treffen, zeigt die weitere Erörterung. Denn haben wir jetzt den ersten Ansatzpunkt des Systems, so geht die weitere Frage nach dem Fortgang der lückenlosen Verkettung der Folgerungen. Das Sein ist nicht nur einzig und unendlich, sondern auch ewig,[1]) da es der zeitlichen Bestimmungen entbehrt, aber in aller Zeit die Grundlage der Möglichkeit jeder Vorstellung ist. Haben wir hier die causa sui, so kämen jetzt die causae der Dinge.[2]) Aber unmöglich wäre, wie Spinoza uns belehrt, die Deduktion der einzelnen veränderlichen Einzelexistenzen.[3]) Vielmehr folgen nun zunächst die ewigen Wesensbegriffe, die festen und ewigen Dinge (fixae et aeternae res), deren Verhältnis zu den Einzeldingen er

[1]) Wie die gleich zu erörternde Folgerung ausweist und abermals negativ die schon citierte Stelle über die Einzeldinge tr. S. 33 earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia sive . . . non est aeterna veritas.

[2]) tr. S. 33: . . . progrediendo . . . secundum seriem causarum.

[3]) Das. Sed notandum, me hic per seriem causarum, et realium entium, non intelligere seriem rerum singularium mutabilium.

in einem prachtvollen Bilde bestimmt: sie sind die Gesetze, die in den Dingen wie in ihren Codices geschrieben sind und nach denen alles geschieht und geordnet wird.[1]) Die Dinge vergehen wie die Bücher, aber die Gesetze bleiben, die in ihnen erscheinen und hervortreten. Die Dinge werden als Erscheinungen der Gesetze gedacht, diese heissen allgegenwärtig in den Dingen. Daher haben sie einen sehr weiten Kreis der Wirksamkeit, darin den Universalien und Abstrakten gleich, obschon sie, wie das ens eine essentia particularis, so selbst singularia heissen.[2]) Hier tritt dann der Sinn der Tendenz gegen die Universalia überraschend hervor. Spinoza dringt auf die die Realität konstituierenden Essenzen der Dinge.

Die festen, unwandelbaren, ewigen Naturen sind die erste begreifliche Ableitung des unendlichen Seins, besser sagen wir vielleicht: das Feste, Unwandelbare und Ewige an der Natur. Mit diesen Betrachtungen sind die wesentlichen Grundzüge des ersten Buches der Ethik gewonnen.

Geradezu im Entwurf fertig wird das System in den weiteren Erörterungen, die in der Gleichung von Natur und Verstand die Seite des Verstandes auseinandersetzen.

Die Verkettung der Natur, die Wirklichkeit wird deutlich in der Verkettung der Ideen des reinen Verstandes. Derselbe Zusammenhang daher, den wir bis jetzt als Natur erklärt, ist von einer anderen Seite betrachtet

---

[1]) Das. sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque . . . Haec vero [intima essentia rerum] tantum est petenda a fixis atque aeternis rebus, et simul a legibus in iis rebus, tamquam in suis veris codicibus inscriptis, secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur.

[2]) tr. S. 33 . . . haec mutabilia singularia adeo intime atque essentialiter . . . ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint. Unde haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissime potentiam, erunt nobis tamquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium, et causae proximae rerum. Ich möchte hier nicht mit Böhmer (Zeitschrift f. Philos. 1870, S. 274) patentiam lesen, da potentia auch sonst und in einer der vorliegenden Stelle analogen Bedeutung ein wichtiger Terminus in der Sprache des Traktats ist.

zugleich der reine Verstand. Wie sieht er aus und was leistet er? Er ist eine Verkettung von Ideen, die auf Eine zurückgeführt sind — denn die ewigen Naturen stammen ja aus dem Einen Sein — und in welcher wiedergegeben die Verkettung der Natur hinsichtlich ihrer Ganzheit und ihrer Teile.[1]) Denn — noch einmal — die Natur erkannt ist die Wahrheit, und die Wahrheit ist der reine Verstand.[2]) Sofern in unabgebrochenem Folgern von Bedingung zum Bedingten, von Ursache zur Wirkung — auch diese Gleichsetzung kennen wir bereits — die Vorstellungen ablaufen, erscheint der Verstand als eine geschlossene Kette gesetzlichen Fortganges, bestimmtem Gesetz unterworfen, nach bestimmten Gesetzen handelnd, wie ein geistiger Automat.[3]) Auf das Handeln legen wir das grösste Gewicht. Es ist eine wahre actio, da ja der Verstand unabhängig von den Dingen in freier Konstruktion sie in ihrem Gesetze setzt und entstehen lässt. Daher ergeben sich die klaren und distinkten Ideen allein aus reinem Verstande — sie hängen allein von unserer Macht ab.[4]) Und wie denn die Wahrheit sich selber klar macht, in diesen ist Gewissheit gleich eingeschlossen.[5])

Noch erkannten wir im reinen Verstande den Unterschied der durch sich selbst gesetzten Urdefinition, die in einer gewissen Paradoxie um der logischen Gewohnheit willen später causa sui heisst, und der abgeleiteten, d. h.

[1]) tr. S. 30: . . . omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra . . . referat obiective formalitatem naturae, quoad totam et quoad eius partes.

[2]) Unmittelbar vor dem citierten Satze: scopus est . . . habere ideas . . . quae ex pura mente . . . factae sint.

[3]) tr. S. 29 . . . numquam . . . conceperunt [veteres], uti nos hic, animam secundum certas leges agentem et quasi aliquod automa spirituale.

[4]) tr. S. 36 ideae, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur.

[5]) tr. S. 35 zu den Eigentümlichkeiten des Intellekts gehört, quod certitudinem involvat, h. e., quod sciat res ita esse formaliter, ut in ipso obiective continentur.

durch ihre causae definierten Gedanken. Dasselbe heisst nun: einige Ideen bildet der Verstand absolut, andere aus anderen durch Determination,[1]) so wie die Quantität absolut gesetzt, die Bewegung aber aus ihr abgeleitet wird. Die absoluten drücken Unendlichkeit aus, da ja alle Sonderbestimmungen oder Endlichkeiten erst in ihnen sind.[2]) Der Verstand achtet in der Auffassung der Dinge weder auf Zahl noch Dauer (das ist auf ihr individuelles Einzeldasein), sondern betrachtet sie im Lichte der Ewigkeit.[3]) Denn er sieht, wie unsere Betrachtung in ihren beiden Abschnitten erweist, die Einzeldinge als Erscheinungen der festen, unwandelbaren ewigen Naturen. Auf dies Ewige, das ihnen zu Grunde liegt, die veränderlichen und vergänglichen Einzeldinge zurückführen, im Wandelbaren das Ewige sehen heisst erkennen, — abermals ein ganz platonischer Gedanke. Und so entspringt das berühmte Spinozawort von dem Erkennen sub specie aeternitatis.

Dies ist der Intellekt oder der reine Verstand. Nun folgt eine Betrachtung, die uns so unmittelbar, wie es selten ist, in das Entstehen eines metaphysischen Gedankens hineinschauen lässt. Uns nämlich würde der reine Verstand ein Idealbegriff der Wissenschaft sein. Die vollendete Erkenntnis würden wir uns niedergeschrieben denken in der Form des reinen Verstandes und hätten dann die Wahrheit. Nicht so für Spinoza. Schon einmal hat er den reinen Verstand dem göttlichen gleichgesetzt. Aber sein Motiv liegt hier ganz zu Tage. Die Natur ist eine Thatsache. Die Gleichung Natur = Verstand ist das eigentlich Entscheidende seiner philosophischen That. Also ist auch der Verstand eine Thatsache, der gleich dem Bewusstsein der Natur ist. So giebt sich die logische Überzeugung alsbald als eine metaphysische Lehre von der Wirklichkeit.

---

[1]) Das. quod quaedam percipiat, sive quasdam formet ideas absolute, quasdam ex aliis.

[2]) quas absolute format, infinitatem exprimunt; at determinatas ex aliis format.

[3]) tr. S. 36 res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit et numero infinito . . .

Nun ist die Natur des Intellekts, wahre Ideen zu bilden,[1]) denn eben die wahren sind ja der Ausdruck seiner eigenen Macht und Natur. In unserem Vorstellen finden sich auch Ideen, die nicht wahr, nicht solche des reinen Verstandes sind, neben den wahren. Wir haben also Teil am reinen Verstande, ohne reiner Verstand zu sein. Dies ergiebt in metaphysischem Ausdruck den Satz: wir sind ein Teil eines denkenden Wesens, dessen Ideen teils ganz, teils nur teilweise unsern Verstand konstituieren.[2]) Die in sich klare Gegebenheit und Wirklichkeit ist nun das reine göttliche Denken, dagegen gehört das menschliche Denken zu den abgeleiteten Erscheinungsweisen, die einer Erklärung bedürfen.

Wir können den metaphysischen Ort in Kürze bestimmen, an dem die Besprechung des menschlichen Intellekts steht. Denn auch hier erhält sich der Parallelismus der Gedankengänge. Wir hatten bei der Natur den Ausgangspunkt und die ewigen Naturen. Dagegen blieb die Deduktion der Einzelexistenzen noch im Dunkeln. Wir hatten beim Verstande die Uridee und die Betrachtung im Lichte der ewigen Begriffe. Der menschliche Intellekt aber entspricht seiner Stellung nach den Einzelexistenzen. Jedoch wesentlich ist, dass bis in diesen vorgeschobenen Posten sich massgebend erhalten die logischen Erwägungen. Sofern der menschliche Intellekt nicht reiner Verstand, ist er im Irrtum. Also nicht die Kriterien der Wahrheit, sondern die des Falschen kommen hier in Frage. Nun ist jede Vorstellung für sich allein ohne Zweifel, der Zweifel und die Möglichkeit des Irrtums kommt erst durch die Beziehung auf eine andere Idee, bei der der Schluss unsicher ist.[3]) (Z. B. erst wenn

[1]) tr. S. 25 quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adaequatas formare.

[2]) certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicuius entis cogitantis, cuius quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt.

[3]) tr. S. 26: si tantum unica sit idea in anima, sive ea sit vera sive falsa, nulla dabitur dubitatio . . . sed dabitur per aliam ideam quae non adeo clara ac distincta est, ut possimus ex ea aliquid certi circa rem, de qua dubitatur, concludere.

ich die Trüglichkeit der Sinne in der Grössenschätzung der Objekte kennen gelernt, werde ich zweifelhaft, ob meine Vorstellung von der Grösse der Sonne richtig ist. Und so ist die Möglichkeit eines Irrtums erst dann gegeben, wenn ich mein Sonnenbild für ein objektives halte, auf das Objekt der Sonne beziehe. Der Irrtum also ist falscher Schluss.)[1]) So aber steht es in unserer gewöhnlichen Auffassung. Sie ist — kurz gesagt — nicht reiner Begriff, sondern Einbildung, nicht Intellektio, sondern Imaginatio,[2]) d. h. es ist kein Auffassen einer Idee an ihrem Platz in der lückenlosen Verkettung des reinen Verstandes, sondern ausserhalb des Zusammenhanges, für sich, losgelöst erscheint die Vorstellung als blosse Sensation.[3]) Der Irrtum liegt in der Doppelung der Vorstellungsweisen, in dem Auftreten der Sensationen ausser den Intellektionen. Beide geben sich für objektiv richtig, für wahr. Aber nur in letzteren ist Wahrheit. War der Intellekt reines Handeln der Seele, da er die Ideen aus seiner eigenen Macht allein setzt, so verhält sich in den Sensationen die Seele leidend.[4]) Sie kommen nicht aus der Macht des Verstandes, sondern unabhängig von unserer Willkür. Wie Spinoza sich hier noch ausdrückt: sie entspringen von äusseren Ursachen, — nicht wie die distinkten Ideen allein aus dem Verstand, sondern aus den zufälligen Bewegungen des Körpers.[5]) Das Problem von den Zuständen, in denen die Seele leidend ist,

[1]) Das. das Beispiel der beiden Sonnenbilder stammt aus Descartes (3. Meditation). Spinoza erklärt also auch bereits das Wahrnehmen für einen unbewussten Schluss.

[2]) tr. S. 27 . . . unde colligitur, quod dubitatio semper oritur ex eo, quod res absque ordine investigentur. . . . S. 28 . . . ostendimusque, quod ideae fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione . . .

[3]) tr. S. 28 . . . ab imaginatione, hoc est a quibusdam sensationibus fortuitis (ut sic loquar) atque solutis,

[4]) . . . 29 unde anima habeat rationem patientis

[5]) 28 . . . quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus . . . varios accipit motus . . . tr. S. 30 . . . claras et distinctas ideas, . . . quae ex pura mente, et non ex fortuitis motibus corporis factae sint.

tritt hier in den Gesichtskreis unserer Untersuchung hinein, auch dies zunächst ganz ein logisches, indem bei der Priorität des Gedankens der reinen Wahrheit unsere gewöhnliche Auffassung der Erklärung bedarf. Es sind die Lehren und Aufgaben, die das zweite Buch der Ethik füllen. Damit ist für das ganze System der Grundbau fertig.

Wir schliessen die Besprechung des Traktats. In seinen Gedankengängen entspringen und entstehen vor unseren Augen gleichsam noch einmal die Grundideen des Spinozismus. Sie entspringen sämtlich aus dem Wahrheitsbegriff des Spinoza, ja sie sind geradezu nur die Auseinandersetzung der in seinem Wahrheitsbegriff liegenden Postulate.[1]) Wenn Spinoza der Überzeugung war, die wahre Philosophie zu besitzen,[2]) so äusserte sich darin kein

[1]) Spinoza selbst sah den Traktat als die Begründung der Methode der Ethik an. Dies zeigen die Schlussworte unseres Mottos. Allerdings sollen sie nach Elbogen S. 16 sinnlos und hoffnungslos entstellt sein. Füllen wir aber eine einzige Gedankenellipse aus, so ist der Sinn ganz klar, und der Satz erhellt dann in seiner fundamentalen Wichtigkeit als Selbstzeugnis für die Stellung des Traktats in der litterarischen Gesamtarbeit Spinozas. „Wenn einer fragt, warum ich nicht vor allem selbst die Wahrheiten der Natur in jener Ordnung vorlege (denn die Wahrheit macht sich selber klar), dem antworte ich und betone die Mahnung: (ich lege sie nicht gleich vor), damit nicht wegen paradoxer Dinge, die dabei vielleicht hin und wieder vorkommen werden, er sie als falsch verwerfen wolle, sondern vorher auf sich nehme, die Ordnung zu betrachten, durch welche wir sie beweisen, und dann sicher hervorgehe, dass wir die Wahrheit erreicht haben, und dies war die Ursache, warum ich dies vorausgeschickt habe.“ Elbogen S. 47 ff. meint, der Traktat sei unvollendet geblieben wegen eines inneren unauflöslichen Widerspruches, da für die Erkenntnis der Einzeldinge die Erfahrung, die Spinoza als Erkenntnisquelle verwirft, die einzige Erkenntnisquelle ist. Aber derselbe Einspruch gilt auch gegen die Ethik, die doch fertig geworden ist. Ich glaube vielmehr, da Spinoza bei jeder Frage einläuft in das Ergebnis, die rechte Ordnung in der Entwickelung der Wahrheiten der Natur werde sie schon lösen, so wurde er es müde, bei den ergebnislosen Vorfragen zu verweilen, und legte die Ordnung und Verkettung der Wahrheiten selber vor, mit der alle Fragen entschieden wurden, d. h. er beschränkte sich auf die Ethik.

[2]) Ep. LXXVI (II S. 247) an Albert Burgh: . . . ego non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio.

subjektives Selbstvertrauen, sondern sein Bewusstsein, den Wahrheitsbegriff gewiss zu kennen und diesem Wahrheitsbegriff gemäss sein System gebildet zu haben.

IV.

Wir zeigen in gedrängter Kürze, wie in ihren schwierigen Ansätzen der Aufbau der Ethik nach den gewonnenen Ergebnissen seine Erklärung findet. Sprechen wir also diese Ergebnisse noch einmal aus.

Alles entspringt dem Motiv der Wahrheit. Wahrheit ist intuitive Erkenntnis. Diese ist — unabhängig von den Dingen — eine freie konstruktive That des reinen Intellekts. Sie legt sich dar in unabgebrochenem Folgern aus einer Urdefinition, und zwar derart, dass diese Folgerungen zusammen sind der reine Verstand, in den Folgerungen des reinen Verstandes aber vor den Augen des Intellekts entsteht die Natur. Der reine Verstand ist die Natur, die Verkettung der Ideen ist die Verkettung der Dinge. Wie es das Kugelbeispiel so glücklich herausbringt, in der Erkenntnis des reinen Verstandes werden die Dinge in ihrem konstituierenden Gesetz sich zu Bewusstsein gebracht. Hiernach brauchen wir eine Urdefinition, umfassend und realisierend genug, um die Realität aller Dinge aus sich zu entlassen, — die Realität an sich, das ens infinitum. Aus ihm folgern zunächst die unendlichen und ewigen Wesenheiten, die eben der reine Verstand sind.

Dieser reine Verstand, der das Bewusstsein der Natur, ist der göttliche Verstand. Diese Einheit von Sein und Denken ist Gott. Es trifft geradezu in das Innerste der spinozistischen Gedankenbildung, wenn wir sagen: Gott ist die Wahrheit. Aber der Mensch ist nicht die Wahrheit. Als ein Einzelwesen ist er das Produkt unendlich vieler Bedingungen, die sein konstituierendes Gesetz sind. Diese alle sind im reinen Intellekt bewusst nach ihrer Stellung im Ganzen, im Menschen ist nur wenig von diesem Bewusstsein, zum grössten Teil jedoch nur die vom Ganzen losgelöste, also zufällige und willkürliche Auffassung der Sensation. Das Sein des Menschen kommt nur z. T. in

ihm, ganz aber im reinen Intellekt zum Bewusstsein. Hier erleben wir die Entstehung der Konzeption, wie aus der reinen Thatsächlichkeit und dem reinen Licht der Substanz wir ableitend hinabsteigen in die bedingten und immer dunkleren Einzelexistenzen.

Wir setzen einen letzten Zug daran. In unserem Traktat, welcher Fragment ist, steht er nicht. Aber in der Fortsetzung hätte er sich finden müssen, da der Traktat ja darauf angelegt, das höchste Gut zu erkennen. Auch die ethische Grundüberzeugung bildet sich unmittelbar aus der logischen Uridee heraus. Erinnern wir uns, dass die Ideen der reinen Erkenntnis aus der Kraft des Verstandes allein sich ergeben. Der Mensch — lernten wir soeben — hat kein reines Bewusstsein seiner selbst. Dies reine Bewusstsein wäre ein Teil des reinen Verstandes oder der Wahrheit. Nun aber, sofern er das reine Bewusstsein nicht hat, ist er abhängig, nämlich von den äusseren Dingen, diese herrschen in ihm. Sich selber finden oder zum Bewusstsein kommen heisst aus der Abhängigkeit heraustreten, vom Leiden zum Handeln kommen, nämlich zur Eigenmacht des Geistes. Also wenn unser Geist Wahrheit geworden, ist er frei. Die Wahrheit ist die Freiheit. In dieser letzten Durchbildung des Systems erweist sich immer noch das gleiche Wahrheitsbedürfnis, das wir kennen, aber jetzt als die Kraft eines sittlichen Glaubens. Der Wahrheitssinn wird Lebenskraft.

Keiner Deutung mehr bedarf die Darstellungsform des Systems, die geometrische Methode, das Ausgehen von den Definitionen, die fortlaufende Entwickelung in Lehrsätzen, welche mit den Definitionen als notwendige Konsequenzen gegeben sind oder gegeben sein sollen. So ist ja die Form der Wahrheit. Nur dass die begründenden Definitionen sich wirklich auffassen lassen als ein Aussprechen der im Traktat gewonnenen Ergebnisse, das müssen wir in Kürze hervorheben.[1]) Die causa sui steht im Beginn, deren Begriff

[1]) Siehe die Erörterungen der Definitionen in Bezug auf die Scholastik bei Freudenthal a. a. O. S. 119 ff. Nun scheint uns eben die

Existenz involviert, deren Natur nur existierend gedacht werden kann.[1]) Dies klingt gewiss stark nach dem alten sogenannten ontologischen Beweise, um so mehr, als er bei Descartes in denjenigen Gedankenreihen wiederkehrt, als deren Fortsetzung man sich diese bei Spinoza zu denken pflegt.[2]) Nach unserem Gange ist die Sache anders aufzufassen.[3]) Ein Weltdenken, das die Wirklichkeit in ihren konstituierenden Ideen vor uns entstehen lässt, findet, wie früher erörtert, den notwendigen Grundbegriff und Ausgangspunkt in der Identität von Sein und Denken.[4]) In den abgeleiteten Begriffen steigen wir zu den Einzelbestimmungen herab, welche die Uridee in den weiteren Deduktionen bekommen wird. Darum folgt zunächst die Definition dessen, was Bestimmung ist. „Das heisst in seiner Art bestimmt, endlich, was durch etwas anderes derselben Art begrenzt werden kann." Und wieder ist es der Parallelismus der Glieder, der Spinoza hier beschäftigt. Wir lassen die Bestimmtheiten und Bedingtheiten im System der Natur entstehen in den Abhängigkeiten im System der Gedanken. In diesem Sinne wird Körper durch Körper, Gedanke durch Gedanken begrenzt, aber keine gegenseitige Begrenzung zwischen Körper und Gedanken findet statt.[5]) Nun folgen die Definitionen von Substanz, Attribut und Modus, in der Definition Gottes gipfelnd, alles durch unsere

Grundfrage, was für einen ihm eigenen Gedankeninhalt Spinoza in diesen überkommenen philosophischen Formen zum Ausdruck bringt.

[1]) Eth. p. I de deo. def. I (I S. 39).

[2]) In der dritten Meditation. Zumal der ontologische Beweis gleich im Beginn des kurzen Traktats aufgenommen ist (II S. 261).

[3]) Siehe auch den Brief an Oldenburg (Ep. IV, II S. 10): dico, quod non ex definitione cuiuscunque rei sequitur existentia rei definitae: sed tantummodo . . . sequitur ex definitione sive idea alicuius attributi, id est . . . rei, quae per se et in se concipitur. Dies lässt sehr wohl die methodische, postulierende Auffassung zu. Ich finde den Brief citiert bei Baron C. von Brockdorff: Beiträge über das Verhältnis Schopenhauers zu Spinoza, Hildesheim 1900, S. 25. Siehe L. Busse (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 96 S. 68), der mit Heinrich Ritter das Sein Gottes gleichfalls für Axiom, nicht für ontologisch bewiesen erklärt.

[4]) Siehe S. 231.

[5]) def. II das.

Vorarbeit von selber deutlich. Definitionen — so lernten wir — geschehen entweder durch sich selbst oder durch die nächste Ursache. Die Substanz ist das, was durch sich selbst begriffen wird,[1]) — wir sagen nach dem früheren: was allen anderen Gedanken zu Grunde liegend selbst keinen früheren sich zu Grunde liegen hat. In diesem Sinne hiess sie früher eine einfache Idee. Dies besagt nicht, dass sie nicht konstituierende Merkmale in sich enthielte. Diese ihr Wesen konstituierenden Merkmale sind die Attribute.[2]) Die besonderen Bestimmtheiten der Natur werden aus der Substanz abgeleitet. Dies sind die modi, die also innerhalb der Substanz oder der Attribute aufgefasst werden. Sie sind in einem anderen und werden durch dieses andere bestimmbar, begriffen.[3]) Was aller anderen Dinge Grund und Bedingung war, noch durch nichts anderes bestimmt und bedingt, das hiess uns unendlich. Darum heisst nun Gott das absolut unendliche Wesen, die Substanz bestehend aus unendlichen Attributen, deren jedes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.[4]) Auch der Freiheitsbegriff entstand uns dort, wo wir lernten, dass im reinen Erkennen der Verstand handelt allein aus seiner eigenen Natur und Macht. „Das heisst uns frei, was allein aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert und von sich allein zum Handeln bestimmt wird: gezwungen aber (unfrei), was von einem anderen zum Sein und Handeln bestimmt wird.“[5]) Endlich waren ewig die Naturen, welche als die erste Konsequenz des unendlichen Seins gegeben, mit seiner Definition mitgesetzt waren. „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, soweit sie als notwendige Konsequenz aus der Definition des ewigen Seins allein eingesehen wird.“[6]) Die sämtlichen Definitionen explizieren nur den

[1]) def. III das.
[2]) def. IV.
[3]) def. V.
[4]) def. VI die unendlichen Attribute sind eine Umschreibung des „absolut unendlichen“ Wesens.
[5]) def. VII.
[6]) def. VIII.

Substanzgedanken. Dieser tritt für das ens unicum, infinitum des Traktats ein. Die neue Terminologie hält nur die verschiedenen dort in einander gehenden Bestimmungen von vornherein scharf auseinander. Das alles ist im letzten Grunde nichts als die Bestimmung der Uridee Spinozas, seines Begriffes der ewigen Wahrheit. Denn in ihr sind Wirklichkeit und Gedanke als eine Einheit gegeben, unter der Form von Konsequenzen eines durch sich selbst gewissen Grundes.

Den weiteren Verlauf des ersten Buches würden wir nun beinahe ganz in der spinozistischen Erkenntnisart, rein deduktiv, a priori entwickeln können, nachdem wir den Ausgangspunkt begriffen haben. Wir unterscheiden vier Hauptteile der Untersuchung. Der erste[1]) entspricht der Lehre von der Urdefinition im Traktat. Es giebt nur diese Eine ewige Wahrheit, die für Spinoza, wie wir wissen, eine Thatsache ist. Wir wissen auch, warum sie causa sui heisst. Wir wissen ferner, warum sie unendlich ist. Denn alles Begrenzen geschieht an einem zu Grunde liegenden. Sie aber ist selbst der Grund von allem. Dies heisst in Spinozas Sprache, dass es nur Eine Substanz giebt, welche unendlich ist. Und die Substanz ist Gott.[2]) Alles also, was ist, ist in Gott.[3]) Sein Wesen wird ausgesprochen in unendlichen Attributen, von denen wir zwei kennen: Ausdehnung und Denken.[4]) Keins der Gottesattribute kann Teilbarkeit der

[1]) prop. 1—15.

[2]) prop. 11, 14.

[3]) prop. 15.

[4]) prop. 14 coroll. 2. Die Erdmannsche Theorie, dass die Attribute nur als (menschliche) Vorstellungsweise der Substanz anzusehen sind, ist nach unserer Entwickelung ausgeschlossen. Zugleich erweist diese den wirklichen Anteil idealistischer Kritik am Gedanken Spinozas. Auch ist nach ihr kein Widerspruch zwischen der Deduktion aus reinem Denken und dem scheinbar der Erfahrung verdankten Aufnehmen gerade der zwei Attribute. Auch die Kugel ist ein Gebilde der Erfahrung und wird doch in reinem Denken erkannt. Es kommt beim reinen Denken auf die Form der Vorstellung an. Gerade der massgebende Gedanke für die Auffassung Spinozas ist, dass ihm die Gebilde des reinen Denkens metaphysisch real, nicht blosse Vorstellungsweisen sind. Er spricht von Dingen an sich, nicht von Erscheinungen.

Substanz involvieren,[1]) nämlich so dass nun zwei Substanzen wären. Denn es ist ja nur Eine Wahrheit. Auch ist ja die Ausdehnung nicht aus Teilen zusammengesetzt, so wenig wie die Linie aus Punkten.[2])

Wie dieser erste Abschnitt der Lehre von der Urdefinition, so entspricht der zweite[3]) derjenigen von den lückenlosen Folgerungen, in welchen die erste Definition ihr Wesen entfaltet. Mit dieser Erinnerung erklären sich alle Lehren des zweiten Abschnittes. Zunächst nur die Aufstellung: aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt Unendliches, auf unendliche Weisen, als aus einer freien und immanenten Ursache,[4]) denn so ergaben sich die Ideen aus der Macht des reinen Verstandes allein und machten zusammen ihn als ihre in ihnen fortwirkende Ursache deutlich. Wieder, was sich zuerst ergiebt, sind die ewigen und unendlichen Naturen.[5]) Zwei Hilfsgedanken der früheren Entwickelung helfen uns, um hier das Weitere zu verstehen. Denn zunächst war die Wahrheit für Spinoza nicht ein logisches Ideal, sondern eine Thatsache, die Gedanken des reinen Verstandes werden von blossen Abstraktionen scharf unterschieden als solche, welche die Realität begründen und hervorbringen und in diesem Sinne selbst real sind, — wieder genau in demselben Sinne wie die platonischen Ideen. Daher gelten die ersten Konsequenzen als notwendige Existenzen. Was aber notwendig existiert, das existiert ewig und unendlich, da eben eine Vernichtung und ein Ende solcher Existenz nicht gedacht werden kann. Das notwendig Seiende ist ewig.[6]) Wir wissen von früher: einige Ideen bildet der Verstand absolut, andere aus anderen: absolut z. B. die der Quantität oder Ausdehnung, aus dieser aber die der Bewegung und als deren Modifikation wieder alle die einzelnen

[1]) prop. 13.
[2]) prop. 15 schol.
[3]) prop. 16—23.
[4]) prop. 16, 17, 18.
[5]) prop. 21.
[6]) prop. 21.

mathematisch fixierbaren Arten der Bewegung. Alle diese sind in dem angegebenen Sinne notwendige Formen der Natur, also notwendige, ewige, unendliche Existenzen.[1]) Wir erinnern, dass auf cartesianischem Standpunkt alle Naturerkenntnis, wenigstens alle Erkenntnis der Körper bloss quantitativ, reine Mathematik ist, und wir finden da wieder die Deduktion der Erkenntnisart sub specie aeternitatis.

Der dritte Abschnitt[2]) geht auf die vergänglichen Einzeldinge ein. Auf ihre Deduktion wurde im Traktat verzichtet. Doch gedenken wir, wie in die Reihe dieser Einzeldinge im besonderen gehörte der menschliche Verstand. Die Vernunft des früheren Verzichtes wird auch hier deutlich. Es ist der kritische Punkt, an dem die Ansprüche der Erfahrung und der Metaphysik sich kreuzen. Spinoza weiss nicht mehr zu sagen, als dass auch die Einzeldinge, zu deren Wesen nun die Existenz nicht mehr notwendig gehört, von Unendlichkeit her in unabgerissener Kette bedingt und motiviert sind.[3]) Hier finden sich die erschrecklichen Sätze, dass Wille und Verstand nicht zur göttlichen Natur gehören. Sie sind unter den Modis zu suchen wie Bewegung und Ruhe.[4]) Aber das wird gesagt,

---

[1]) prop. 22, 23.

[2]) prop. 24—36.

[3]) prop. 28.

[4]) prop. 31. Man wird sich sehr schwer entschliessen, bei einem Manne wie Spinoza in einer solchen Fundamentalfrage einen krassen Widerspruch anzunehmen, wie es noch und wieder Elbogen thut (S. 57), sofern das Denken Gott als der natura naturans einmal abgesprochen, ein ander mal zugesprochen wird. (Siehe übrigens Böhmer, Z. f. Phil. u. phil. Krit., Bd. 42 (1863), S. 92 ff., Sigwart a. a. O. S. 94.) Siehe I p. 31 und II p. 1 u. 3. Aber hier wird der Intellekt, auch der unendliche, der natura naturata zugewiesen, um den Gedanken zum Ausdruck zu bringen, dass in Gottes die Natur schöpferisch in sich tragendem Wesen (der natura naturans) der Gedanke kein dies Schaffen bestimmendes Moment ist, er schafft nicht nach Begriffen. Aber eine Idee seiner Essenz und ihrer Folgen ist in ihm genau wie jenes Kugelbewusstsein (in der Definition ausgesprochen) die Idee der Essenz der Kugel ist und diese Idee der Essenz die Folgen bereits in sich trägt. Wie die unendliche Bewegung und Ruhe aus der Ausdehnung als erstes als die

um den mythischen Begriff der Willensfreiheit zu vernichten. Freiheit des Willens in Gott ist für Spinoza ein gegenstandsloser Gedanke.[1]) Nicht nach Begriffen bildet Gott. Also muss man seinen Verstand nicht denken wie den des menschlichen Künstlers. Ist doch der unendliche Verstand als erste Folge der göttlichen Natur nur die Grundgestalt, deren weitere Modifikationen wieder die einzelnen Gedanken und Geister sind. So sind die körperlichen Erscheinungen die Modifikationen der Grundgestalt der unendlichen Bewegung und Ruhe. Gott ist die Wahrheit, d. h. jene Identität des Seins und des reinen Verstandes. Und es giebt nur Eine Wahrheit und die Wahrheit ist ewig und in ihr ist vom Grund bis in die letzte Konsequenz alles notwendig. Also keine andere Ordnung der Dinge war für Gott möglich als diese, diese Welt sein einziges Dekret,[2]) der beste Ausdruck seines Wesens Macht,[3]) wie denn die ganze Kette der Gedanken nur ein Ausdruck der reinen Macht des Verstandes ist. In dieser seiner Macht liegt nichts, was nicht mit Notwendigkeit existierte.[4]) Ist ja doch die Gesamtheit der notwendigen Konsequenzen des reinen Verstandes zugleich die Gesamtheit der Existenzen! Nichts existiert, aus dessen Natur nicht ein Effekt folgte.[5]) Es ist noch im letzten Wort ein Hinweis auf das durchgängige Bedingen und Bedingtsein als das Wesentliche der Natur.

Der vierte Abschnitt,[6]) der Anhang bekümmert uns nicht. Er schliesst diese Gotteslehre oder Metaphysik, die eigentlich eine Lehre von der Wahrheit ist, indem er ihren eigentlichen Sinn noch einmal hervorkehrt. Spinoza wendet

---

Grundgestalt aller einzelnen körperlichen Gestaltungen hervorgeht, so aus dem Denken der unendliche Intellekt als Grundgestalt der Geister und Gedanken. Die Idee in Gott ist sein in den Attributen konstituiertes einheitliches Substanzwesen als Bewusstsein. Hier ist kein Widerspruch.

[1]) prop. 32 cor. 1.
[2]) prop. 33.
[3]) prop. 34.
[4]) prop. 35.
[5]) prop. 36.
[6]) Appendix (1 S. 69 ff.).

sich gegen alle Vorstellungen aus Illusion und Begierde, alles Zurechtdeuteln der Natur nach Zweckursachen, nur um bis ins Letzte zur Geltung zu bringen den reinen Sinn des Erkennens. Die Mathematik schult ihn. Sie lehrt uns vorzustellen nach der Norm des reinen Abfolgens aus Bedingungen.

Das zweite Buch der Ethik handelt de natura et origine mentis, über die Natur und den Ursprung des Verstandes. Ursprung zielt hier nicht auf das Hervorgehen in der Zeit, sondern auf das aus den Voraussetzungen des Systems, nicht auf die naturhistorischen, sondern auf die begrifflich konstituierenden Momente, hat also nicht einen psychologischen, sondern einen systematischen Sinn. Genau in derselben Bedeutung spricht Leibniz von dem Ursprung des Übels. Vermutlich unter dem Einfluss der englischen Erfahrungsphilosophie ist das Wort aus seinem ersten philosophischen Sinn, dem systematischen, in den zeitlichen und psychologischen hinübergeschoben. In den Erörterungen über die Lehre Kants vom Ursprung der Erkenntnis, wobei das Wort gleichfalls systematisch gemeint ist, macht sich jene Verschiebung noch heute fühlbar, indem sie dort nämlich ihrerseits der „Ursprung“ verhängnisvoller Verwechslungen geworden ist.

Dies zweite Buch ist das subtilste, das an Schwierigkeiten reichste des Spinoza. Aber für die Begründung der Gedanken ist es geradezu das Centrum seiner Arbeit, wie auch nach unserer Entwickelung zu vermuten ist. Und gerade an diesem Buch belohnt sich unsere Mühe.

Zum letzten Male sei an unsere Kugel erinnert. Sie entsteht vor uns — die Wirklichkeit, welche sie ist — in ihrer Definition, die ihre Idee ist. Wirklichkeit und Idee ergeben sich in der Definition des Wesens mit einander. In der Idee erscheint ihr Sein nach der es ausmachenden Gesetzlichkeit zu Bewusstsein gebracht, erscheint das Bewusstsein ihres Seins. In der Definition liegen als notwendige Folgen alle Sätze über die Kugel. Nichts anderes als dieser Gedankenkomplex erscheint jetzt übertragen auf Gott. In ihm, der das Wirkliche selber als

reiner Verstand, ist von seiner Essenz und allen ihren notwendigen Folgen notwendig eine Idee.[1]) Und wie dort Wirklichkeit und Idee mit einander sich ergeben, so auch in Gott mit einander unter dem Attribut der Ausdehnung die Dinge, unter dem des Denkens die Ideen. Nun kommt die deutliche uns bekannte Lehre vom reinen Verstand. Nicht nach den Dingen bildet er die Gedanken, sondern in freier konstruktiver That setzt er in seinen Gedanken die Dinge. Dies heisst jetzt: nicht die Dinge sind Ursache der Gedanken, sondern Gott (nämlich der reine Verstand) ist — als denkend betrachtet — die einzige Ursache der Ideen.[2]) Mit ihnen entsteht eben wie in unserem Beispiel die Wirklichkeit. Also Identität ist das Verhältnis. „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge."[3]) Ja, es ist nur Eine und dieselbe Substanz, bald unter dem einen, bald unter dem anderen Attribut betrachtet.[4]) Keine Stelle macht wie diese deutlich, dass alles gegeben ist mit Spinozas Begriff der Wahrheit, in der als einer unabhängigen That rein des Verstandes die Wirklichkeit sich ergiebt und bewusst wird, Sein und Denken also zusammenfallen, die Verknüpfung der Dinge mit der der Ideen dieselbe ist.

Die Subtilitäten beginnen beim menschlichen Verstand. Was ist der Mensch? Nicht Substanz, sondern eine Modifikation der Attribute Gottes.[5]) Man sollte nicht erschrecken

---

[1]) II p. 3 S. 245 Anm. 4.

[2]) II p. 5.

[3]) II p. 7: ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. Eisler in der Z. f. Phil. u. philos. Kritik Bd. 80 S. 260 will in diesem Satz Beziehungen sehen auf Avizebrons Lehre, dass die Körperwelt der Geisterwelt nur nachgebildet sei, und auf Ibn Esras, dass in Geisterwelt und Körperwelt eigentlich nur die göttliche Kraft zum Ausdruck komme. Bei der völligen Verschiedenheit des spinozistischen Gedankens kann eine so entfernte Analogie nichts beweisen, — am wenigsten die Abhängigkeit von jüdischer Spekulation, aus der Eisler Joel folgend Spinozas Lehre ableiten will.

[4]) Das. schol. substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur.

[5]) II p. 10 und coroll.

über einen Satz, der nur die durchgängige Bedingtheit des Menschen als eines in der Zeit stehenden Einzelwesens hervorhebt. Als Körper betrachtet gehört er unter die Modifikationen im Attribut der Ausdehnung, als Geist betrachtet unter die im Attribut des Denkens. Was ist es nun, was seinen Geist konstituiert? Hier sind wir an der origo mentis. Spinoza antwortet: die Idee eines existierenden Einzeldinges, nämlich seines Körpers.[1]) Es ist der Parallelismus, genauer die Identität auf den Menschen übertragen. Sein Geist ist die Idee des Körpers. Was unter dem Attribut der Ausdehnung sein Körper, ist unter dem Attribut des Denkens sein Geist, sein Verstand. Dringen wir in die Tiefe des Gedankens ein. Wir meinen auch hier das Analogon mathematischer Vorstellungsweise verwirklichen zu müssen. Denken wir in der Formel einer kontinuierlich veränderlichen Grösse konstruktiv gesetzt und zur Vorstellung gebracht die Gesamtheit meiner körperlichen Funktionen mit ihrer Entwickelung durch das Leben hindurch. Zum Körper gehören auch die Sinne. In der Gesamtheit der Körperfunktionen kommt meine Lage und Bedingtheit im All der Natur ganz zum Ausdruck. Dann besagt jene Formel, welche der Ausdruck der eigentümlichen Gesetzlichkeit einer Entwickelung ist, das Bewusstsein meiner Gesamtbedingtheit im Universum. Wie in der genetischen Definition der Kugel ihre Wirklichkeit vor uns entsteht, so können wir uns eine genetische Definition denken, in der die Wirklichkeit aller körperlichen Erfahrungen des Menschen als Vorstellung gesetzt ist, dies aber wäre die Vorstellung der gesamten Bedingtheit des Menschen in der Natur, die Gesamtvorstellung seines Seins, wäre sein reines Bewusstsein. Genau im Sinne der Kugeldefinition also gleichzeitige Deduktion und insofern Identität des Seins und Denkens, des Körpers und Geistes. Es ist das ideale Bewusstsein, von dem die Rede ist, so wie das System als Ganzes das ideale Bewusstsein der Welt sein will. Und wie das System damit genau betrachtet die Aufgabe vollkommener Erkenntnis formuliert, so ist diese

[1]) p. 11, 12, 13.

Lehre der Identität von Körper und Geist beim Menschen eigentlich die Aufstellung der höchsten Aufgabe, die im Menschen der Wissenschaft gegeben ist. Was sich als Lehre vom Menschengeist giebt, ist thatsächlich die Idee oder das Ideal einer mathematischen, das heisst für Spinoza einer wahrhaft adäquaten Erkenntnis des Menschen.[1])

Dies reine Bewusstsein, wie wir sehen, ist reine Wahrheit, die reine Wahrheit vom Menschen — ganz genau gesprochen: es ist innerhalb der reinen Wahrheit, die wir als System entwickeln, der Teil, der den Menschen angeht. Und hier weisen wir denn einmal auf die grossartige Konsequenz im Fortgang Spinozas. Denn wie er die Natur überhaupt als reinen Verstand oder als Wahrheit entwickelt, müssen wir an dieser Stelle gerade dies und nur dies hören, wie im reinen Verstande der Mensch erscheint. Die meisten Einwürfe gegen ihn rühren daher, dass man seine Sätze nicht so nimmt, wie sie genommen werden wollen, nämlich genau an der Stelle der Deduktion, wo sie stehen. Hier ist das Problem, was der Mensch im Zusammenhange der Natur ist — eine ihrer unendlichen Bedingtheiten. Damit ist nicht gesagt, dass dies das letzte Wort der Lehre vom Menschen sei.

Als eine notwendige Konsequenz erklärt sich hier von selber das bedeutsame Wort, dass alles Wirkliche, obschon in verschiedenen Graden, beseelt sei.[2]) Denn alles Wirkliche entsteht vor der Wahrheit durch eine Idee, die es setzt, und diese Idee ist das Bewusstsein jener Wirklichkeit. Und wieder da diese Wahrheit als existierende Thatsache gedacht, so ist es das Bewusstsein nicht in ideallogischem, sondern in thatsächlichem, metaphysischem Sinne. Es ist die Seele jener Wirklichkeit. Aber sowie das thatsächliche Bewusstsein des Menschen an Klarheit tief unter

[1]) Das frühere Stadium dieser Lehre siehe im kurzen Traktat II 19 (II S. 342), II 23 (S. 353), Anhang S. 370.

[2]) Nach II p. 13 und dem coroll. Scholium: . . . Nam ea quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt nec magis ad homines quam ad reliqua Individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt.

jenem reinen steht, von dem wir gesprochen, so mögen wir uns auch diese Seele in der Natur „nach verschiedenen Graden“ dumpf oder entwickelt denken.

Der Systematiker und der Historiker der Philosophie haben jeder über diese Lehre vom Menschengeist wichtige Beobachtungen zu machen. Wie rückhaltlos erkennt doch der grosse Idealist Spinoza die sinnliche Bedingtheit der Erkenntnis an. Ist sie auch reine Konstruktion, so doch nur Konstruktion des in den Sinnen gegebenen Materials. Dies besagt die Identität von Körper und Geist. Eine leise Verschiebung, und der extreme Idealismus kann geradezu wie Materialismus aussehen, belehrend genug genau so wie bei dem ersten Lehrer der Substanz, dem grossen Vorgänger des Spinoza, dem Parmenides, der bei der gleichen Denkweise zu gleichen Lehren gedrängt wird, zur Identität von Sein und Denken, zur Lehre von der Beseeltheit alles Seienden.[1])

Viel wichtiger ist, bei dieser ersten modernen Lehre vom Parallelismus des Physischen und Psychischen zu betonen, dass sie aus einem logischen Motiv, aus dem Erkenntnisbegriff Spinozas hervorgeht. Das kritische Motiv vom Wesen der Wahrheit bereitet der Psychologie ihre Grundkonzeption. Die Logik schafft den Grund der Psychologie.

Der Historiker bemerkt bei dieser Theorie vom Menschengeiste, wie sie unmittelbar im Übergang zur Leibnizschen Auffassung steht. Noch einen Schritt weiter, und wir haben die Monade, die das Gesetz einer Entwickelungsreihe von Vorstellungen, und diese Vorstellungen sind die Darstellung ihrer Lage und Bedingtheit im Universum. Physische und psychische Reihen aber laufen ohne gegenseitige Einwirkung parallel. Spinozas Lehre schliesst wirklich keineswegs aus, dass der Geist im grossen Zusammenhange des Universum eine individuelle Entwickelungslinie, ein eigentümliches Gesetz bedeute. Zwischen ihm und dem Individualismus Leibnizens ist keine

---

[1]) Parmenides' Lehrgedicht. Griech. u. dtsch. von Hermann Diels, Berlin 1897. fr. 16 Theophrast. de sens. 3 Doxogr. Gr. (Diels) 499_{14}.

unübersteigbare Kluft. Auf der anderen Seite ist im Wahrheitsbegriff — dem Entscheidenden also — Leibniz in der That mit Spinoza völlig einverstanden. Wir erinnern an das Wort, dass die Mathematik uns einen Anblick gewährt von den Vorstellungen Gottes,[1]) an das andere, dass in Gott die Welt ein Zusammenhang ewiger Wahrheiten sei,[2]) und an das Grundmotiv überhaupt, den Gottesbegriff zum Grund und Halt des ganzen Systems zu machen. Dies zeigt in den letzten metaphysischen Motiven völlige Einigkeit. Die Differenzen ergeben sich erst in dem Versuch der Fortbildung der Grundgedanken zum Wirklichkeitssystem. Hier freilich bedeutet es dann noch immer eine wahre Revolution, dass trotz der gleichen Voraussetzung allgemeiner Gesetzlichkeit doch nicht sie, sondern die Individualität Grundmotiv der Betrachtung wird — nicht mehr ist alles Makrokosmos, sondern jedes Mikrokosmos — nicht sowohl alles eins als vielmehr jedes eins alles. Es ist eine wahre Germanisierung der Philosophie. Und dennoch: sie hebt die spinozistischen Gedanken nicht auf, sie entwickelt sie.

Mit wenigen Zügen sind wir fertig. Der Verstand des Menschen, den wir bis hier kennen, ist der reine Verstand. Nicht so ist sein gewöhnliches Bewusstsein. Also bleibt die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Bewusstseinsarten zurück. Das reine ist ein Bewusstsein der Intellektion, das gewöhnliche ein solches der Imagination.[3]) In jener sind adäquate, in dieser inadäquate Ideen. In der Bestimmung

---

[1]) Théodicée. troisième partie. 242 . . . des mathématiques pures, où tout va dans l'ordre et où il y a moyen de les démêler par une méditation exacte qui nous fait jouir, pour ainsi dire, de la vue des idées de Dieu.

[2]) Théod. I p. 7 Dieu est la première raison des choses . . . 20 c'est la région des vérités éternelles qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses 42 . . . dans la région des vérités éternelles, c'est-à-dire dans l'objet de l'intelligence divine 184 . . . c'est . . . l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles. Auch de rerum originatione radicali (1697) (bei Erdmann No. 48): oportet aeternas veritates existentiam habere in quodam subiecto absolute et metaphysice necessario, i. e. in deo.

[3]) II p. 17 schol.

der adäquaten Idee erkennen wir wieder den Wahrheitsbegriff des Spinoza. „Unter der adäquaten Idee verstehe ich die, welche, soweit sie in sich und ohne Beziehung aufs Objekt betrachtet wird, alle Merkmale und Kennzeichen der wahren Idee in sich trägt.“ [1]) Es ist, wie uns bekannt, die Idee, die durch sich selbst als Wahrheit sich beweist, indem sie das Wirkliche vor uns entstehen lässt. So lässt die Idee des reinen Bewusstseins vor uns die körperliche Gesamtwirklichkeit des Menschen entstehen. Und diese Idee folgt, wie alle Wahrheit, aus Gott und ist in Gott.[2]) Zum reinen Bewusstsein oder zur Wahrheit kommen heisst also sich in Gott finden. Aber die Imagination als ein Erinnerungsbild von Wahrnehmungen fasst zwar auch unseren Körper nach seiner Bedingtheit durch andere Körper auf, jedoch nach der Dinge zufälligem Zusammentreffen,[3]) nicht in seiner reinen und absoluten Bedingtheit in der Natur. Also hat der Geist in der Imagination nur inadäquate Ideen von sich, dem Körper, der Welt,[4]) wir könnten hinzusetzen: auch von Gott. Die Imagination trennt die Menschen, der Intellekt vereint sie, denn es ist Eine und dieselbe Wahrheit für alle, also ist auch der Intellekt in allen derselbe.[5]) Auch der Irrtum ist eine notwendige Erscheinung in der Natur wie der Verstand, ja er bleibt trotz des Verstandes; das Wahrnehmungsbild von der Sonne bleibt, auch nachdem die Wissenschaft mich von ihrem wahren Bilde belehrt hat.[6]) Sie ist die unterste Stufe auf dem Wege zur Wahrheit. Hier tritt denn die Lehre von den drei Erkenntnisweisen ein, die wir kennen: Imaginatio, ratio, scientia intuitiva.[7]) Die Vernunfterkenntnis

---

[1]) Bereits unter den Definitionen des zweiten Teils, def. IV (I S. 77).

[2]) II p. 20, 21.

[3]) II p. 29 schol. — ex rerum fortuito occursu — dieser präzisierte Ausdruck tritt für den früheren ex fortuitis corporis motibus ein.

[4]) II p. 29 coroll.

[5]) II p. 18 schol.

[6]) II p. 17 schol., II p. 36 u. II p. 35 schol.

[7]) II p. 40 schol. II mit einer kleinen Abweichung in der Charakteristik der einzelnen Arten, siehe Elbogen S. 38 über die ratio und

führt bereits — sub specie aeternitatis — das Einzelne auf die allgemeinen und ewigen Begriffe zurück. Die scientia intuitiva aber deduziert mit der notwendigen Verkettung der Ideen die notwendige Kette der Dinge. Wir laufen mit dieser Phänomenologie des Bewusstseins in die Betrachtungen ein, aus denen das System sich zuerst herausgebildet hat. Und wirklich abermals kehrt die Lehre von der Erkenntnis und ihren denkinnerlichen Kriterien wieder, mit der wir begannen, der so stark bewusste idealistische Wahrheitsbegriff, der Spinozas Ruhm bleibt. Als hätte er Locke vorausgesehen und die Theorie der tabula rasa, so erklärt er: die Ideen sind nicht stumme Gemälde auf einer Tafel,[1]) sondern als reine Denkthat durch sich beweisen sie sich zugleich als Wahrheit. Wenn Descartes den Willen die Idee bejahen oder verneinen lässt,[2]) Spinoza wiederholt: die wahre Idee bejaht sich durch sich selbst. In Descartes' Sinn wäre also zu sagen: Intellekt und Wille sind dasselbe.[3]) Wir haben unsere Betrachtungen über die Grundlagen der Lehre des Spinoza in einem wahren Kreislauf vollendet. Wir erkennen in der Gesamtheit seiner Aufstellungen die Durchführung seines Wahrheitsbegriffes. Dies alles zusammen führt eigentlich den einzigen Satz aus: veritas se ipsam patefacit.

V.

Was noch folgt, gehört nicht eigentlich zu unserer Aufgabe. Auf den Grundlagen, die wir nun kennen, errichtet Spinoza seine Lehre vom Leben, von den Affekten,

---

über die sc. int. siehe unsere Arbeit S. 219 Anm. Die ratio ist jetzt das Erkennen durch notiones communes und ein durchaus adäquates, d. h. (der früheren Lehre dennoch ähnlich) das Erkennen durch allgemeine Gesetze z. B. der Ausdehnung oder der Bewegung. Bei der früheren Darstellung sollte die ratio herabgesetzt werden, um die höhere Würde der Intuition zu betonen. Jetzt gilt sie als eine bereits adäquate Erkenntnisstufe zwischen Imagination und Intuition. Daher der Unterschied der Charakteristik.

[1]) II p. 43 schol. mutum instar picturae in tabula.

[2]) In der 4. Meditation.

[3]) II p. 49 u. coroll.

der Abhängigkeit des Menschen und seiner Freiheit. Die Erkenntnis geht hier unmerklich in das Bekenntnis über. Um Prinzipien handelt es sich nicht mehr, aber nirgends wird so deutlich wie hier, wie er sie gemeint, und was sie ihm leisteten. Die ihm eigentümliche Erkenntnisweise erleuchtet sich an diesen bestimmten Aufgaben, diese Erkenntnisweise, die doch der letzte Quellpunkt des Systems und insofern erst der wahrhafte Aufschluss des intimen Verständnisses ist. In diesem Sinne bleiben wir auch hier auf unserem Wege. Alle Lebensanschauung nämlich ist intuitiv, eine Konstruktion der anschaulich vorliegenden Lebenswirklichkeit in ihrem Gesetz, und das Buch von den Affekten ist wirklich Spinozas grosse Leistung an intuitiver Erkenntnis. Hier bekommt sie, die für unsere Deduktion so wichtig war, Inhalt und Bestimmtheit vor unseren Augen, und wir übersehen die Eigentümlichkeit von Spinozas philosophischem Talent. Sie besteht in dem starken logischen Bedürfnis in der Verbindung mit der intuitiven Gabe, in der kritischen Schärfe, die zu grossen Synthesen führt.

Der Leitgedanke zeigt mit seltener Deutlichkeit, wie bei ihm alles Logische metaphysisch wird, der logische Sachverhalt in ein Wirklichkeitsgesetz übergeht. Das Wesen einer Sache wird ausgesprochen in der Definition, die darum bei Spinoza zu so grosser Wichtigkeit kam. Definition ist Bejahung der das Wesen konstituierenden Merkmale, für Spinoza noch intimer Selbstsetzung des Dinges durch sein Wesen, also Selbstbejahung. In der Selbstbejahung des Wesens entsteht und besteht die Wirklichkeit des Dinges. Also liegt es in jedes Dinges innerstem Wesen, im eigenen Sein zu beharren, das eigene Wesen zu bewahren. So führt die logische Erwägung zu einem allgemeinen Naturgesetz. Wir erkennen hier den Grundtrieb aller Natur, der appetitus und mit Bewusstsein verbunden cupiditas heisst.[1])

---

[1]) III p. 6 unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. 7 conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Also, wie

Das Wesen, wissen wir, wird in den Folgerungen erkannt. Die Affekte sind die Formen, unter denen der Grundtrieb in die Erscheinung tritt, sind die Formen der Folgerungen des Grundtriebes in der Erscheinung, also auch die Formen der Folgerungen, in denen das Wesen des Menschen sich darlegt. Und hier ergeben sich wieder einige Grundformen. Das Gefühl der Förderung des Grundtriebes ist die Freude, das Gefühl der Hemmung die Traurigkeit.[1]) Die Freude begleitet von der Idee ihrer äusseren Ursache ist Liebe, die Traurigkeit in derselben Begleitung Hass.[2]) Diese fünf sind eigentlich nur einer, aber die drei ersten zählt Spinoza als Grundaffekte.[3]) In immer weitere Komplikationen hinein erweist er von ihnen aus in aller Verwirrtheit des Affektlebens das eine einfache Gesetz, mit der grössesten Sicherheit der Deduktion in einem Bilde von dichterischer Fülle. Alle Selbsttäuschungen legen sich auseinander. In der Verwirrtheit der Triebe, in allen inneren Selbstwidersprüchen, in dem Nebel der Vorurteile, in dem Wahn objektiver Massstäbe, in allem erscheint nichts anderes als Individuen im Kampfe der Selbstdurchsetzung, ein packend lebendiges Bild von shakespeareschem Reichtum und shakespearescher Wahrheit.

Wir können sagen: der Affekt ist eine Reaktion, die durch das Medium der Vorstellung in uns gewirkt wird. Wir erinnern uns der Lehre Spinozas von den Vorstellungsweisen, und die weitere Entwickelung der Ethik erklärt sich selbst. Denn in der Imagination, wissen wir, ist der Mensch abhängig von dem zufälligen Zusammentreffen der Dinge, von äusseren Ursachen. Diese Imagination erscheint nun nicht allein als unvollkommene Erkenntnisweise, sondern unmittelbar als sittlicher Zustand, und zwar der Unvollkommenheit. Durch inadäquate Vorstellungen bestimmt

im Text erklärt: es ist das Wesen selbst in Aktion betrachtet. Noch schärfer III 57 dem.: cupiditas est ipsa uniuscuiusque natura seu essentia.

[1]) III p. 11 schol.

[2]) III p. 13 schol.

[3]) affectus primarii III p. 11 schol.

wird der Mensch umhergeworfen unter der Freude aus Wahn und ebensolcher Traurigkeit, unter der Liebe und dem Hass aus Wahn. Er handelt nicht, er leidet. Diese Abhängigkeit ist Sklaverei der Affekte.[1])

In seinen reinen Vorstellungen fanden wir den Geist handelnd allein aus seiner eigenen Macht. Wir denken uns die Reaktionen durch das Medium der adäquaten Ideen, und wir sind gewiss, in jeder dieser adäquaten Ideen und ihrer Affekterscheinung ist reines Handeln des Geistes statt des Leidens, ist seine reine Macht, ist also auch wahres Selbstsein, während im früheren Fall das Selbst in allem Kampf um die Selbstbehauptung immer wieder in die Abhängigkeit von der Welt tritt. Nur Wahrheit ist wahre Macht des Menschen, wahres Selbstsein, also auch wahre Freiheit, denn Freiheit ist Leben aus den Gesetzen der eigenen Natur. Es ist der Zustand der Vernunft, den wir beschreiben.[2]) Hier kennen wir nur Reaktionen der Freude und der Liebe aus Wahrheit, die Verwirrtheiten der Passionen fallen fort, und diese Macht über die Affekte ist das, was im negativen Sinne Tugend heisst. Statt des Zwiespalts in sich stimmt der Mensch überein mit sich selber, aber auch die Einheit des Menschengeschlechts bereitet sich in der Tugend des Freien vor, da ja die Wahrheit Eine und dieselbe für alle ist.[3]) Die Weisheit des Freien ist eine Weisheit für das Leben, will sich mitteilen und anderen helfen. Es ist in völlig originalem Geist eine Regeneration der antiken Synthese, in der die Ethik als Wissenschaft sich begründete: Wahrheit,

---

[1]) p. IV de servitute humana seu de affectuum viribus.

[2]) IV def. 8: per virtutem et potentiam idem intelligo, h. e. virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. IV p. 24: ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant), ex fundamento proprium utile quaerendi. Und dem.: ex virtute absolute agere nihil aliud est quam ex legibus propriae naturae agere.

[3]) IV p. 36 ff.

Vernunft, Tugend, Übereinstimmung mit sich selbst, Menschheit, Glück. Macht, Freiheit und Selbstsein gehören in den gleichen Zusammenhang und fehlen auch z. B. im platonischen Gorgias nicht.[1])

Der Wahrheit höchste Stufe — noch über die Vernunft hinaus — ist die intuitive Erkenntnis.[2]) Auch diese ist ein sittlicher Zustand. In reiner Bewusstheit tritt hervor die Idee, die unser Geist ist. Die Natur des Geistes aber ist Erkennen.[3]) Jenes Bewusstwerden bedeutet ein Innewerden der allgemeinen Notwendigkeit und Bedingtheit der Natur, in der wir selbst befasst sind, — unter den Notwendigkeiten des Daseins, die wir begreifen, die Behauptung unseres Selbst und seiner Entwickelung in seiner eigenen Notwendigkeit. Der so lebt, ist der wahrhaft Freie. Alle Affekte aber des Freien sind Affekte der Freude.[4]) Denn keine Hemmungen, nur Förderungen giebt es für ihn. Selbst das Feindliche sieht er in seiner Bedingtheit und verwandelt es so in ein Wachstum des Selbst an tieferem Verstehen. Die ganze Welt in ihrer unendlichen Notwendigkeit ist seinem schauenden Begreifen Ursache der Freude geworden. Freude, begleitet von der Idee der äusseren Ursache, ist Liebe. Liebe aus Erkennen oder Liebe im Erkennen ist die andauernde Affekthaltung des Freien. Und jene ewig notwendige Welt ist Gott, der also die Ursache der Freude, der Gegenstand der Liebe ist. Der sittliche Gefühlszustand vollendeter intuitiver Erkenntnis ist daher die Liebe Gottes aus Begreifen, die intellektuelle Gottesliebe.[5]) Wir ruhen in ihm, sind eins mit ihm. Unsere Liebe zu Gott ist ein Teil von Gottes Liebe zu sich selbst,[6]) also auch zu den Menschen. Man

---

[1]) Siehe des Verfassers „Grundlehren" S. 307 ff., S. 326.

[2]) V p. 25.

[3]) IV p. 26: quidquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere; nec mens quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse iudicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit.

[4]) Wie bereits III p. 59 ausgesprochen ist.

[5]) V p. 32.

[6]) V p. 36.

könnte im Sinne Spinozas sagen: unsere Liebe zu Gott ist Gottes Liebe zu uns. Gottes Liebe zu den Menschen und des Geistes Liebe zu Gott sind ein und dasselbe.[1]) Kein Wunsch, nicht einmal der Gegenliebe, bleibt zurück.[2]) Der Geist ist Ewigkeit geworden, denn was an ihm ewige Wahrheit ist, das trat ins Bewusstsein, und allein im Schauen der ewig gleichen Gesetzlichkeit lebt er mit seiner Liebe als im Quell beständigen Glückes.[3]) Die Seligkeit ist also nicht der Tugend Lohn, sondern die Tugend selbst.[4]) So endet die logische Anstrengung in tiefsinniger mystischer Weisheit. Wir fassen den ganzen Weg zusammen in den Synthesen, die sich ergeben haben: Gott ist die Wahrheit, die Natur und der Verstand. Die Wahrheit ist die Freiheit. Die Freiheit ist die Freude. Gott also ist die Freude, und Gott ist die Liebe.

In diesem letzten Abschnitt finden wir das Bekenntnis. Es ist das Bekenntnis eines spekulativen Genies. So sehr es reine Deduktion scheint, hier spricht die Erfahrung. Seine mit ihm geborene Aufgabe ist das Denken, sein eigentümliches Selbstsein, sein persönliches Leben. Wie jedem schöpferischen Menschen ist ihm die mit ihm geborene Aufgabe die Quelle seines Glückes, eines Glückes, das er in sich trägt und das die Welt nicht zu stören vermag. Sein Denken ist Freude. Sein Denken ist auch Liebe, denn er liebt die Welt in der wundervollen Einheit ihrer unendlichen Mannigfaltigkeiten. Es ist die Versunkenheit des Liebenden, in der er sie schaut. Diese Versunkenheit weiss nicht mehr von den Willkürlichkeiten und Zufälligkeiten des gewöhnlichen Treibens, ihr ist nur noch das immer mit sich Gleiche und Notwendige da. Sie ist in der Ewigkeit, in der Gott mit sich selber spricht. So sind die Endbegriffe dieses grossen Systems nicht nur erdacht, sondern auch geschaut, nicht nur deduziert, sondern auch erlebt.

---

[1]) V p. 36 coroll.
[2]) V p. 19.
[3]) V p. 31.
[4]) V p. 42.

VI.

Über die Wiedereinführung des Spinoza in die philosophischen Studien Deutschlands durch Jacobi hat Rudolf Haym im zweiten Bande seiner Herderbiographie gehandelt.[1]) Fast gleichzeitig mit dem kantischen Kritizismus tritt Spinozas Ethik in den lebendigen Kampf der Geister und bezeugt und bedingt zugleich neben jenem den grossen Aufschwung der philosophischen Interessen. Für Jacobi ist das System des Spinoza der Typus des philosophischen Denkens, sofern dies Denken auf die Vernunft als einzige Quelle traut. Daher ist die Frage der Vernunft selber, ihres Könnens und ihrer Schranken mit dem Namen Spinoza so gut wie mit dem kantischen Unternehmen gestellt. Es sind zugleich die Fragen von der Begründung der Sittlichkeit und von dem Verhältnis zu Gott, die metaphysischen Grundprobleme unterliegen einer neuen fast erbitterten Kritik.[2])

Nicht davon soll hier die Rede sein, aber in wenigen Andeutungen möchten wir das Verhältnis von Lessing, Herder und Goethe zu Spinoza streifen.

„Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht geniessen. *Ἓν καὶ πᾶν*! Ich weiss nichts anderes", lautete Lessings welthistorisches Wort.[3]) Dies weist in die religiösen Erörterungen und in die Betonung des Einheitsgedankens hinein. In der Lehre über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung möchten wir die spinozistische Einwirkung vor allem suchen. Der politisch-theologische Traktat kommt hier mehr noch als die Ethik in Frage. Wie Lessing lehnt es Spinoza ab, durch Wunder und Geschichten Lehrwahrheiten beweisen zu wollen.[4]) Der Lessingsche Grundsatz könnte aus

[1]) Rudolf Haym: Herder, Bd. II, Berlin 1885, S. 265 ff.

[2]) Siehe die Einleitung von des Verfassers Ausg. der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" Kürschners D. N. L. Bd. 77 I_1 S. IV ff.

[3]) Fr. H. Jacobis Werke Bd. IV S. 54.

[4]) Tractatus theologico-politicus c. 6 (I S. 443).

Spinoza sein: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“ [1]) Die Gebiete des Glaubens und der Vernunft werden auf das bestimmteste geschieden, jener den Willen angehend als eine göttliche Botschaft zum Gehorsam, diese aber die einzige Quelle der Erkenntnis.[2]) Hier ergiebt sich dann der Grundgedanke der „Erziehung des Menschengeschlechts“ beinahe von selber. Auch die Freimaurergespräche liegen auf dem Wege Spinozas mit einem ähnlichen Gedankengang von den Scheidungen, die unter den Menschen entstehen durch den Zufall der Umstände — wir erinnern an das „ex rerum fortuito occursu“ —, und dem Ziel der Einen Vernunft, der Einen Wahrheit, der Einen Freiheit und Menschheit, in dem die Scheidungen wie durch Naturtrieb gleichsam immer wieder sich aufheben wollen. Immer handelt es sich um dies Entgegensetzen des individuell und zufällig Bedingten und des ewig Notwendigen oder der Vernunft. So ist es wirklich die Centralidee des Spinoza von der Einheit der vernünftigen Welt, dem Unterschied der ewigen Wahrheit und der bedingten Einzelexistenzen, die in diesem grossen Kritiker in schwierige Spezialprobleme Licht bringt und zu historischen Grundideen sich auswächst. Indem sie zum Instrument der Kritik wird, giebt sie den kritischen Ergebnissen den Untergrund und Zusammenhang einer Weltanschauung.

Dass Lessing, wenn er zu Spinoza steht, ihn in seinem eigenen Sinne fasst, ist bei der Präzision seines Denkens zu erwarten. Von Herder werden wir vermuten, dass er in Spinoza wie in der Philosophie überhaupt nur allgemeine Formulierungen der Grundanschauungen sucht, die sich ihm in eigenen Arbeiten ergeben haben, und dass er sie unmerklich für seine Zwecke umbiegt. Was ihm den Spinoza teuer, ihn zu einem seiner Heiligen macht, ist der Gedanke, dass alles in Gott ist und Gott in allem. Nun aber tritt

---

[1]) Über den Beweis des Geistes und der Kraft. Erste Lachmannsche Ausg. Bd. X S. 36.

[2]) Tract. theol.-pol. c. 4 de lege divina (I S. 420 ff.).

er aus dem Gebiet des Mathematischen und Mechanischen ganz in das des Biologischen im weitesten Sinne. Was ihn beschäftigt, sind nicht feste, ewige Begriffe, sondern die beweglichen Erscheinungen des Lebens, vor allem des seelischen und historischen Lebens. Charakteristisch genug, wenn der spinozistische Gedanke bei ihm die Form annimmt, dass überall Gott in organischen Kräften sich offenbart.[1]) Hier liegt denn eine unmerkliche Synthese mit der Monadenidee Leibnizens vor. Ist so wie die Welt im Ganzen, so jedes Leben, jede Seele, jedes Volk, jede Kultur eine Erscheinung Gottes, so heisst das: jedes ist bis in den letzten Zug seiner Existenz hinein Eigentümlichkeit, ganz in sich geschlossen, ein für sich bestehendes Notwendiges, Erscheinung eines ihm eigenen Lebensgesetzes. Und so wird er in seiner dichterischen Psychologie der Welt, der Völker und Kulturen — denn das ist seine Geschichtsphilosophie — der grosse Seelendeuter, den wir verehren. Über allem liegt auch hier das Ideal der Einen Vernunft und Menschheit, die einmal werden soll.[2]) Nicht dass alles in Gott wie bei Spinoza, sondern dass Gott in allem, ist hier die Betonung, und gerade das ist die Verschiebung, die Leibniz bewirkt hat. Aber Herder sah doch in Spinoza den einfachsten und grössten Ausdruck des eigenen Glaubens, und all dieser Reichtum will dem ernsten, strengen Mann zu Dank verpflichtet sein.

Noch immer erschiene Spinoza nicht als der Lebenwecker, als den wir ihn gelten lassen müssen, hätte nicht neben dem grossen Kritiker und dem grossen historischen Seher auch der grösste deutsche Dichter sich als den seinen gefühlt. Er fand ihn in jenen letzten Frankfurter Jahren vor der Übersiedelung nach Weimar, in einer Zeit massloser Leidenschaften und massloser Produktivität. „Ich ergab mich dieser Lektüre“, sagt er, „und glaubte, indem ich in mich selbst schaute, die Welt

---

[1]) Herder: Gott. Einige Gespräche über Spinozas System. Zweites Gespräch.

[2]) Siehe Ideen z. Phil. d. Gesch. der Menschheit, 15. Buch.

niemals so deutlich erblickt zu haben".[1]) Also, indem Spinoza ihm den Blick in die eigene Seele lenkte, erklärte er ihm die Welt. Er zeigte dem leidenschaftlichsten Menschen, den die Affekte umherwarfen, das einfache Gesetz, das in all diesen Affekten sich erfüllt, und in ihm die gleiche Notwendigkeit, die die Welt beherrscht. Das Zusammentreffen mit Spinoza war ein ganz persönliches Erlebnis. Demnach sprach denn zu ihm auch als das erste der ganz persönliche Ton des Buches, die Seele Spinozas, die grenzenlose Uneigennützigkeit oder, was dasselbe ist, die grandiose Resignation, in der seine ganze Weisheit besteht.[2]) Andere laufen ihren selbstischen Zwecken nach, sie erwarten von Menschen und Dingen Förderung und Glück, darüber fallen sie vom Selbstbetrug in die Enttäuschung, von ihr in Erbitterung und ohnmächtige Wut, und genarrt von dem Leben, das sie dann falsch nennen, sind sie ein Spielball blinder Affekte. Spinoza erwartet von der Welt ein für allemal nichts, als was sie gar nicht versagen kann, nämlich dass sie, wie sie nun einmal ist und ohne dass er sie ändern will, ihm ein Gegenstand des Verstehens werde, ein Material der Wahrheit, daher hat er das Ruhen in sich selbst, des Menschen höchstes Ziel,[3]) unzerstörbare Freude, selbstgenügsame Liebe. Diese Resignation ist eine höchst aktive, ja eine schöpferische, kein dumpfes Zurückgescheuchtsein, sondern die Vernunft und die Weisheit selbst.[4]) Wer diese Haltung zum Leben begreift, wer durch sie an Spinoza gebunden wird, der geht unmittelbar ein in den Gedanken, der wirklich der schöpferische Grundgedanke des ganzen Systems ist, in den Gedanken der scientia intuitiva. Mehr als der Kritiker und als der Seher trifft der Dichter das Innerste der spinozistischen Arbeit. Denn gerade als der grosse Dichter, der er ist, steht er zur Welt, wie Spinoza es lehrt. Er will

[1]) Dichtung u. Wahrheit. IV. Anfang (Hempelsche Ausg. S. 6).

[2]) Das. S. 7.

[3]) acquiescentia in se ipso Eth. IV p. 52.

[4]) Genau wie die Resignation (das Sterbenwollen und die Entsagung) des Philosophen im platonischen Phädon siehe „Grundlehren" S. 396 ff.

sie nicht verzehren in der Begierde willkürlicher Zwecke, er will sie schauen in ihrer Notwendigkeit. Die Frankfurter Shakespearerede zeigt uns, wie er es meint: jeden Menschen sehen in der Notwendigkeit und Eigentümlichkeit seiner Natur, in seiner Wahrheit, alle aber gehörig zu Einer Welt, die in all ihren Zusammenhängen Notwendigkeit ist. Shakespeare zeigt uns, wie „das Eigentümliche unseres Ichs mit dem notwendigen Gange des Ganzen zusammenstösst". „Und ich rufe Natur! Natur! nichts so Natur als Shakespeares Menschen." „Er führt uns durch die ganze Welt", zu der das Böse so notwendig und in das Ganze gehört wie das Gute. Damit geht der mathematische Weltbegriff Spinozas unmittelbar in den künstlerischen Weltbegriff Goethes über, und das Schauen vermittelt zwischen beiden, das Schauen beide Male der Welt als eines einfachen, mit Notwendigkeit in einander greifenden Ganzen. Auch für Goethe war dieses Schauen ein sittlicher Zustand, ja es war ihm der sittliche Prozess der eigenen Läuterung, wenn er von den Menschen für sich nichts begehrte, sondern für sich nur behielt, dass er sie in sein Weltbild aufnahm mit der Eigenheit ihres Lebens, und heisst es dann: sie sind ewig, denn sie sind, so erleuchtet sich ein bei Spinoza dunkler Begriff in einer jedem Kind verständlichen Klarheit. Es war das Verhältnis der unendlichen uneigennützigen Liebe zu den Menschen und Dingen, einer Liebe, die aus der Freude an der Welt quoll und ihm die Welt zur Freude machte, die Welt mit all ihren Schmerzen, indem sie Eigentum seines Schauens ward. So fielen diese Gedanken in eins: Resignation, Schauen, Freude, Liebe. Nicht eine Lehre empfing er, sondern die Formel seiner eigenen genialen Natur, die reinste Erkenntnis seines Selbst trat ihm entgegen. Sind jene Worte Spinozas eigentlich die Psychologie des erkennenden Genies, hier war ein Genie des Erkennens, das grösste der neuen Zeit, eines Erkennens im Medium grosser Dichtung und darum mit unzweifelhaftem Recht der schauenden Erkenntnis, und er war in seinem Leben und Sein der Beweis der Richtigkeit der Lehre. Ein innigeres Verhältnis

— mehr als vom Bruder zum Bruder — ist nicht zu denken. Goethe hat Spinoza wahr gemacht.

Von einer Anhängerschaft im philosophischen Schulsinne ist hier überhaupt keine Rede. Ebenso wenig kann die Rede davon sein, dass eine spätere Philosophie, die kantische etwa, ihn von Spinoza abgewandt habe. Von der späteren lernte er je nach Bedürfnis dankbar in rein theoretischen Fragen. Ein Lebensverhältnis, ein wahres Erlebnis wie das mit Spinoza konnte nur einmal da sein und nichts Späteres hat daran gerüttelt. Wenn selbst seine philosophische Kenntnis des Spinoza gar nicht so bedeutend war, die Einigkeit nicht von Überzeugung zu Überzeugung, sondern von Natur zu Natur, von Genie zu Genie blieb dieselbe. Wir kennen die Hauptepochen seines spinozistischen Studiums, nach dem Anfang der 70er Jahre die zweite in der Zeit der Jacobischen Streitigkeiten, um 1784, eine dritte 1811,[1]) und noch 1815 sagte er zu Sulpiz Boisserée: „ich führe die Ethik des Spinoza immer bei mir.“[2]) Jetzt handelte es sich auch um Beziehungen von wissenschaftlicher Natur. Aber der wissenschaftliche Charakter Goethes ist ja mit seinem dichterischen völlig eins. Wie seine Dichtung ein verstehendes Weltschauen, so setzt sein Forschen den gleichen Prozess in wissenschaftliche Methoden um und wieder handelt es sich hier als um den Kerngedanken um „das gegenständliche Denken“, die „anschauende Urteilskraft“.[3]) In seiner Zurückführung der komplizierten Erscheinungen auf die Urphänomene, die in jenen immer noch als ihr eigentliches Sein enthalten sind, sah er nicht ohne Grund eine der spinozistischen analoge Methode. Spinoza „hat die Mathematik in die Ethik gebracht, so ich in die Farbenlehre, das heisst, da steht nichts im Hintersatz, was nicht im

[1]) Tag- und Jahresfeste 1811. Ausg. l. Hd. 32 S. 73.

[2]) Sulpiz Boisserée, Stuttgart 1862, Bd. I S. 255 (3. August 1815).

[3]) Siehe die Aufsätze Anschauende Urteilskraft und Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort. Ausg. l. Hd. (50) Nachl. Bd. 10 S. 56 ff., 93 ff.

Vordersatz schon begründet ist".[1]) Wird nun die Welt als Ganzes als in diesem Sinn auf ein Urphänomen rückführbar gedacht, so liegt etwas wie ein wirklicher Spinozismus Goethes vor, der natürlich eine ganz originale Schöpfung ist. Schon in der „Italienischen Reise" heisst es: „Und doch ist die Welt nur ein einfach Rad, in dem ganzen Umkreise sich gleich und gleich, das uns aber so wunderlich vorkommt, weil wir selbst mit herumgetrieben werden."[2]) Weit spinozistischer wieder zu Sulpiz Boisserée: „Es ist wahrhaftig keine Kunst, unser Herrgott zu sein, es gehört nur ein einziger Gedanke dazu, wenn die Schöpfung da ist."[3])

Goethe wusste genau, was er that, wenn er die Einigkeit mit Spinoza hervorhob. Man darf behaupten, dass dieses ungeheure Leben, das wir Goethe nennen, in seinen innerlichsten Zusammenhängen und Beziehungen vom ersten Faustmonolog an durch den ganzen Aufbau bis ans Ende sich erleuchten lässt von dem Verhältnis Goethe und Spinoza aus. Dies alles zusammen möge uns den Reichtum ahnen lassen, der entwicklungsfähig im Denken Spinozas enthalten war. —

VII.

Die „Kritik der reinen Vernunft" enthält, auch ohne die Philosophen zu nennen, eine Kritik aller bisherigen Philosophie. Denn da sie die Frage nach der Möglichkeit der Philosophie selber stellt, so treten alle Grundmotive, durch die man bis dahin Philosophie versucht hat, in die Erörterung ein. Ganz besonders, obschon sie gerade daran vermutlich gar nicht gedacht hat, darf man sie für eine Kritik des Spinozismus erklären. Wenn irgend eines, ist das System Spinozas ein System aus reiner Vernunft. Erklärt er doch die reine Vernunft für die einzige Quelle wirklicher Wahrheit! Die Kritik der reinen Vernunft also

[1]) Sulpiz Boisserée I S. 255.
[2]) Ausg. l. Hd. Bd. 28 S. 58.
[3]) Sulpiz Boisserée I S. 255.

ist über ihn ganz besonders geschrieben. Unsere letzte Betrachtung soll, indem sie diesen Gedanken ausführt, die Stellung Spinozas in der Geschichte der Philosophie bestimmen.

Auf den ersten Blick begegnet uns eine grosse Übereinstimmung im Erkenntnisbegriff. Denn ganz wie Spinoza sieht Kant die beiden Möglichkeiten, dass entweder die Objekte durch Wahrnehmung in uns das Erkennen bewirken oder dass das Erkennen reines Denken sei. Es ist auch nicht zweifelhaft, auf welcher Seite er steht. Wenn er in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in Gegensatz zu dem durch Assoziation zufällig entstandener Ideen erworbenen Wahrnehmungsbilde der Wirklichkeit das Denkbild der objektiven Wissenschaft stellt und herausarbeitet, so erinnert diese Phänomenologie des erkennenden Bewusstseins stark an den spinozistischen Übergang von imaginatio zur ratio und endlich zur scientia intuitiva.

Nun scheiden sich die Wege. Kants That besteht in der Wendung der Methode. Diese Wendung, die den Kritizismus zu allen bisherigen Versuchen systematischer Philosophie in Gegensatz bringt, kommt in dem stets wiederholten Wort zum Ausdruck, dass wir nicht die Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen kennen, d. h. wir kennen die Dinge nur als Vorstellungsweisen des Bewusstseins. Spinoza denkt die Dinge in Wahrheit als Dinge an sich. Aber wieder wird Kants Deduktion ein Zeugnis für ihn. Sollte es von Dingen an sich ein Erkennen geben, so wäre es nur möglich durch einen Verstand, dessen Begriffe die Dinge und ihre Wirklichkeit setzen, — durch eine intellektuelle Anschauung oder einen anschauenden, einen intuitiven Verstand.[1]) Auf Spinozas Standpunkt erkennt er dessen Verfahren als das einzig mögliche an.

Sind die Dinge nur Vorstellungsweisen unseres Bewusstseins, so wird die philosophische Centralfrage völlig neu. Denn dann heisst es auf die Frage antworten: was

[1]) Kritik der reinen Vernunft ed. Kehrbach S. 236, Kritik der Urteilskraft ed. Kehrbach S. 292 ff.

giebt einigen unter unseren Vorstellungen den Charakter der Erkenntnis, d. h. eines Vorstellens von objektiver Gültigkeit oder von Gegenständen?

Bis in das Centrum dieser ganz neuen Untersuchung erhält sich eine auffallende Beziehung zu Spinoza. Nämlich genau wie dieser bringt Kant in seinem neuen Sinn die Begriffe reiner Verstand, Natur und Wahrheit zur Synthese, besser zur Identität. Alle Gegenstandsvorstellung kommt durch einen Begriff zu Stande. Suchen wir die Begriffe, durch die nicht irgend welche Objektvorstellung, sondern die Vorstellung des Gegenstands überhaupt, überhaupt Objektivitätsvorstellung zu Stande kommt. Das grosse Objekt der Dinge heisst Natur. Also sind es die Begriffe, durch welche Natur überhaupt zu Stande kommt. Gegenstände können sie nicht durch Wahrnehmung in uns gewirkt haben, da es durch sie erst Gegenstände giebt. Sie sind also reines Denken. Und durch sie erst wird „Etwas" gedacht, durch sie erst ist also Denken. Sie sind zusammen der reine Verstand. Die Begriffe, die Bedingungen der Möglichkeit des Verstandes sind, sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes und der Natur. Sie kommen in dem gleichen Prozess zu Stande. Reiner Verstand, Gegenstand, Natur sind identische Begriffe. Wahrheit ist Denken von objektiver Gültigkeit. Wir könnten daher wie Spinoza auch die Wahrheit der Synthese hinzufügen.

Nun greift der Unterschied bis in das Innerste hinein. Kant kann allein die Bewusstseinsbedingungen objektiver Vorstellung, nicht aber die Natur selber in ihrem metaphysischen Wesen vor uns entwickeln. Wohl giebt es bei jenen Bedingungen ein Element reinen Denkens. Aber dies giebt nur die Form, durch welche allein ein Gedanke als objektiver für uns möglich ist. Keineswegs aber erkennen wir die Natur selber in reinem Denken. Vielmehr — und hiermit bricht Spinozas Unternehmen zusammen — damit diese Form einen Inhalt bekomme, besser noch: Inhalt werde, also auch erst Erkennen werde, dazu bedarf es des Hinzutretens der Anschauung, der

Rezeptivität, der sinnlichen Bedingungen. Beide zusammen bilden die Erfahrung oder die Erkenntnis der Natur. Alle Inhalte des Erkennens ergeben sich erst in der Erfahrung. Die Philosophie kann von den Grundlagen der Einzelwissenschaften sprechen, aber diese Wissenschaften selbst nicht ersetzen. So ändert sich das Bild der Gesamtwissenschaft. Die Philosophie thront nicht mehr als höchstes Wissen über den anderen Wissenschaften, sondern tritt in einem freien Bündnis neben sie, indem sie ihre Grundvoraussetzungen erörtert. Wie Kant es formuliert: nur in der Verbindung mit der Anschauung giebt es synthetische Urteile, d. h. solche, die wirklich Erkenntnis herstellen. Dagegen sind alle Urteile aus reinem Denken, aus reinen Begriffen analytisch, d. h. wenn wir hier etwas zu erkennen glauben, liegt es daran, dass das vermeintliche Ergebnis in der Voraussetzung bereits mitgedacht war.

Überall bei Kant handelt es sich um die Kritik gerade jenes reinen Denkens, auf das Spinozas System gegründet ist. Nirgends aber zeigt sich die Beziehung im Problem und der Unterschied in Methode und Ergebnis klarer als an den mathematischen Ausgangspunkten.[1]) Im

[1]) Daher findet sich gerade an diesem Punkt eine der auffallendsten Berührungen zwischen Kant und Spinoza. § 38 der Prolegomena (Reclamsche Ausg. S. 102) erinnert überraschend an das Beispiel von der Kugel. Beide Male handelt es sich nämlich um das im Verstande liegende Gesetz der Wahrheit, um die gleiche Idee der Erkenntnis aus reinem Denken, die für Kant ein Problem der Kritik, für Spinoza ein Ausgangspunkt der Metaphysik wird. Ich setze die höchst belehrende Stelle her: „Wenn man die Eigenschaften des Zirkels betrachtet, dadurch diese Figur so manche willkürliche Bestimmungen, des Raums in ihr, sofort in einer allgemeinen Regel vereinigt, so kann man nicht umhin, diesem geometrischen Dinge eine Natur beizulegen. So teilen sich nämlich zwei Linien, die sich einander und zugleich den Zirkel schneiden, nach welchem Ohngefähr sie auch gezogen werden, doch jederzeit so regelmässig, dass das Rektangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der anderen gleich ist (siehe dasselbe Beispiel bei Spinoza Eth. p. II p. 8 schol.). Nun frage ich: „liegt dieses Gesetz im Zirkel oder liegt es im Verstande?“, d. i. enthält diese Figur, unabhängig vom Verstande, den Grund dieses Gesetzes in sich, oder legt der Verstand, indem er nach seinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmesser)

mathematischen Denken sind wirklich reine Denkgebilde objektive Erkenntnis, aber, wie Kant uns belehrt, weil sie allgemeine und notwendige Formen der Erfahrung sind. Für Spinoza aber wird jene Thatsache der Ausgangspunkt, ja das Schwungbrett des metaphysischen Wagemuts. So soll es nun auch geben eine Erkenntnis der Gesamtnatur aus reinem Denken. Also, wo sie am nächsten zusammenstossen, wird die Scheidung der Wege offenbar. Zugleich erkennen wir, wie Kant die Philosophie, die er scheinbar um ihre frühere Bedeutung brachte, bei seiner neuen Methode unerwartet bereichert hat. Man sieht jetzt erst die neuen und verschiedenartigen Probleme, da das System des Bewusstseins das System der Welt ersetzt. Denn jedes Gebiet objektiven Denkens bedarf einer eigenen Entwickelung seiner Bedingungen. So lernen wir erst den Reichtum und die Kraft des Geistes kennen mit dem Reichtum der Welt, so tritt z. B. das ethische Motiv erst in seiner Besonderheit heraus, und der einförmige Bau der Metaphysik zerfällt.

Mit der Einen Erinnerung, dass wir Dinge an sich nicht kennen, sondern die Bewusstseinsbedingungen der Objektivität zu entwickeln haben, zerfällt die philosophische Unternehmung Spinozas. Aber wir erkennen bis in dies

---

die Figur selbst konstruiert hat, zugleich das Gesetz der einander in geometrischer Proportion schneidenden Sehnen in dieselbe hinein? Man wird bald gewahr, wenn man den Beweisen dieses Gesetzes nachgeht, dass es allein von der Bedingung, die der Verstand der Konstruktion dieser Figur zum Grunde legte, nämlich der Gleichheit der Halbmesser könne abgeleitet werden.“ Er geht weiter zu den Kegelschnitten und der Attraktion als dem Grundgesetz der physischen Astronomie mit dem Ergebnis: „die Einheit der Objekte wird lediglich durch den Verstand bestimmt, und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen, und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigenen Gesetze fasst.“ Man sieht an solchen Äusserungen, wie nah dem Grundproblem nach die Ausgangspunkte Spinozas und Kants einander sind, wie wenig man Ursache hat, Spinoza gegen Kant verächtlich herabzusetzen, wie vielmehr das Wesen der philosophischen Erkenntnis, deren Möglichkeit Kants Problem ist, von niemandem klarer begriffen und ausgeprägt worden als von Spinoza.

Letzte hinein seinen feinen Instinkt, wenn er in der Form der Wahrheit ganz richtig sein eigentümliches Problem erkennt. Und auch hier wird die kantische Deduktion zum Beweise der grossen Sicherheit des spinozistischen Denkens. Denn Kant bestimmt die Begriffsform der Natur als Bedingtheit in jedem einzelnen Fall, während das Ganze der Natur als unbedingt zu denken ist. So lehrt Spinoza die Totalität der Natur als das Unbedingte, in dem jedes einzelne bedingt ist. Nur dass er nun schlechterdings nichts weiter von der Natur zu sagen weiss, sondern eigentlich beständig auf derselben Stelle bleibt. Ja, wieder wie zum Beweise der kantischen Kritik bleibt er in lauter analytischen Urteilen hängen, da er die Erfahrungsbedingungen geflissentlich unterschlagen muss. Erklärt er doch ausdrücklich seinen Wahrheitsbegriff für den analytischen: dass das Prädikat nicht mehr aussage, als im Subjekt gedacht ist.[1]) Endlich belehrt uns Kant, dass die unbedingte Erkenntnis für uns keine Gegebenheit, sondern immer nur eine Aufgabe ist. Und dieses Wort erleuchtet geradezu die Rätsel bei Spinoza. Denn so als eine Aufgabe begreifen wir, was er als gegebenes System vorträgt, die konstruktive einheitliche Erkenntnis des Alls. Die höchste Aufgabe des Erkennens auch steckt in seiner Behauptung der Identität von Leib und Seele, die Aufgabe, zu vollkommenem Bewusstsein zu bringen unsere gesamte Stellung in der Natur.

Trotz der kantischen Belehrung und im Einverständnis mit ihm rechnet die empirische Auffassung mit den Dingen, als wären sie Dinge an sich. Und so bleibt es für jeden Kreis der Erscheinungen die höchste Aufgabe, seine Gesamtgesetzlichkeit in anschauender Erkenntnis einheitlich zu greifen und zu entwickeln. Der Spinozismus, wie etwa Goethe ihn verstand, bleibt ewig wahr. Dem Philosophen ist das grösste Ruhmeszeugnis ausgestellt durch Kant, der seine Philosophie vernichtete. Denn indem er es thut, weist er selber jeden Ansatz Spinozas als auf dessen

[1]) Siehe S. 218 Anm. 2 tr. de em. int. S. 24. Siehe auch S. 265, 266.

Standpunkt notwendig auf. Nun ist dieser Standpunkt der von allen Vorgängern Kants eingenommene, nur Spinoza also wahrhaft konsequent, so dass die einzige Wahl ist: Spinoza oder Kant. Es bleibt ein Zeugnis der eingerissenen Einseitigkeit, wenn in den Kantstudien Spinoza in den Schatten tritt. Kant selber sah das Verhältnis, wie wir es sehen. Er erklärt in der „Kritik der praktischen Vernunft", dass, wenn man die Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt (also wenn man nicht auf den Standpunkt des Kritizismus hinübertritt), nur allein der Spinozismus übrig bleibt.[1])

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, ed. Kehrbach S. 123. Über Kants anfängliche Stellung in den Jacobischen Streitigkeiten, an denen er, wie bekannt, mit der Abhandlung: Was heisst sich im Denken orientieren? teilnahm, vergleiche man den sehr interessanten Brief von Hamann an Jacobi (23. Okt. 1785, Jacobis Werke Bd. IV 3. Abt. S. 88, 89): „Er [Kant] hätte ihm [Kraus] aber gestanden, dass es ihm ebenso wie Mendelssohn gehe, und er Ihre Auslegung so wenig als den Text des Spinoza sich selbst verständlich machen könne."

Die Kunst des Individualisierens in den Dichtungen Jean Pauls.

Von **Johannes Volkelt.**

1. Jean Pauls künstlerische Eigenart.

Jean Paul gehört zu den Dichtern, deren hohe Bedeutung in starkem Missverhältnis steht zu der lauen Anerkennung, die sie geniessen, und der spärlichen Nachwirkung, die sie auf das gegenwärtige Geistesleben ausüben. So oft ich Jean Paul lese, erfüllt mich der Gedanke mit Schmerz, welch ein Schatz von Schönheit und Weisheit seltener Art, welche Fülle von unerschrockener und zarter Menschenkenntnis und ausgereifter Menschenliebe, welcher Reichtum von Anstössen zu tapferen Seelenflügen und beglückenden Rührungen, zu andachtsvollen Weltstimmungen und humoristischen Selbstbefreiungen in seinen Werken ruht, während doch nur eine recht kleine Gemeinde sich durch diese überreichen Gaben fördern und erfreuen lässt.

Ohne Zweifel steht Jean Paul hinter Dichtern wie Goethe und Schiller in vielen wichtigen Stücken zurück. Schon dass ihm die Fähigkeit des einfachen, durchsichtigen, anschaulichen Erzählens völlig abgeht, fällt bei einem Dichter von Idyllen und Romanen als ein schlimmer Mangel in die Wagschale. Er ist von dem doppelten Bedürfnis, die Dinge, Menschen und Schicksale witzig und humoristisch anzufassen und die zu ihnen gehörenden Stimmungen und Gefühle zu einer alles umfangenden Welt

herauszuarbeiten, dermassen beherrscht, dass oft die grösste Aufmerksamkeit nötig ist, um unter dem krausen Zickzack von Witz und Humor und unter den überflutenden Wogen der Stimmungen und Gefühle den Faden des Geschehens in der Hand zu behalten. Jean Pauls Art ist von allem bequemen, fliessenden Aneinanderfügen der Thatsachen, wie es sich bei Homer oder in Goethes Hermann und Dorothea findet, so weit entfernt, dass er im Gegenteil sich in seltsamen Unterbrechungen und launenhaften Abschweifungen, in Verhüllung und Verschnörkelung des zu Erzählenden durch Bilder und Vergleichungen, durch Witze und Gefühlsergüsse nicht genug thun kann. Man darf in dieser Beziehung geradezu von Unarten Jean Pauls sprechen. So etwas wie Rücksicht auf die Einheit des Interesses giebt es bei ihm kaum. Er liebt es, die Leser, wenn er sie in Zug und Schwung gebracht hat, mit einem Mal auf einen entlegenen und langwierigen Seitenpfad zu entführen, wo sie nun all die krummen, verzwickten Sprünge von Witz und Satire mühsam mitmachen müssen. Keine Krümmen sind ihm krumm genug, kein Gestrüpp ist ihm zu struppig. Er fragt nicht, woher der Leser Lust und Kraft nehmen solle, um für all den jähen Wechsel in Gegenstand und Stimmung die erforderliche Frische und Ausdauer aufzutreiben. Und dazu kommt dann noch, dass die Witze selbst zuweilen künstlich, gequält und lahm sind. Man merkt oft nur zu deutlich das Bemühen, allerhand weithergeholten, staubigen Gelehrsamkeitskram in den Dienst des Witzes zu stellen. So erhält der Witz, den er doch leicht- und scharfbeflügelt machen möchte, vielmehr etwas wunderlich Pedantisches. Friedrich Vischer, der Jean Paul zärtlich liebte und nicht müde wird, in seiner „Ästhetik“ auf das Grosse in Jean Paul hinzuweisen, durfte mit Rücksicht auf all das Erwähnte sagen: es sei eine Pferdearbeit, Jean Paul zu lesen.[1])

Und doch ist Jean Paul ein Künstler hohen Ranges. Ja, er bedeutet in wichtigen Beziehungen eine Weiterführung

[1]) Friedrich Vischer, Ästhetik, § 480 (im 2. Band).

und Ergänzung der künstlerischen Leistungen unserer klassischen Dichter.[1]) Er hat das Können der Phantasie in einer Weise gezeigt, wie dies bis dahin in Deutschland wenigstens unerhört war. Wer wollte Klopstock, Goethe, Schiller das Vermögen absprechen, uns durch die Phantasie vom Boden des gemeinen Lebens loszureissen, das Wirkliche umzuformen und zu steigern, den Phantasiegestalten die Kraft und Glaublichkeit des Wirklichen zu geben? Will man aber erfahren, was es heisse, mit der Phantasie neue, selbstherrliche Welten schaffen, mit Welten kühn und frei spielen, die Natur zu einer genial durchgeistigten Übernatur erhöhen und über sie den vollen unsagbaren Zauber des Traumhaften breiten: so muss man sich an Jean Paul wenden. Auch Heinse tritt gegen ihn zurück. Die Flug- und Tragkraft seiner Phantasie drängt sich dem verständnisvollen Leser oft in einem solchen Grade auf, dass er sich sagt: hier ist fast Ungestaltbares doch gestaltet, fast Unmögliches doch möglich gemacht. Man vergegenwärtige sich etwa den vierunddreissigsten Sektor in der Unsichtbaren Loge (wo Ottomar dem Sarge entsteigt) oder die zwei Blumenstücke im Siebenkäs (die Rede des toten Christus und den Traum im Traume), und man wird fühlen, was ich meine. Soll die Phantasie vollauf zeigen, was sie kann, so wird sie auch Schöpfungen hervorbringen müssen, die den Charakter des kühnen Wagens aus eigenen Mitteln, des sehnsuchtsvollen Sichwegwendens von der Wirklichkeit, des Überfliegens, des Empordrängens ins Endlose an sich tragen. Und Jean Paul eben ist es, der den Grossthaten der deutschen klassischen Dichtung diese Grossthat hinzufügt.

Auch was die Welt der Stimmungen betrifft, bedeutet Jean Paul eine gewaltige Bereicherung.[2]) Das Stimmungs-

[1]) Rudolf von Gottschall hat in der ausführlichen und trefflichen Würdigung, die er in seinem Werke „Die deutsche Nationallitteratur des 19. Jahrhunderts“ (7. Aufl., Bd. 1, S. 178ff.) Jean Paul zu teil werden lässt, unter den richtigen Gesichtspunkt gestellt, dass Jean Paul „die notwendige Ergänzung von Schiller und Goethe bilde“.

[2]) Auch Nerrlich stellt die Vertiefung der Subjektivität und die Macht der Phantasie als zwei Seiten hin, nach denen Jean Paul über

element in seinen Dichtungen kennzeichnet sich zunächst schon durch das Grosse und Weite ihres Gehalts. Es sind Stimmungen, die sich vorwiegend auf das Ganze des Lebens, auf die Stellung des Menschen zu seinen höchsten Wünschen und Zielen, auf das Verhältnis des Endlichen zum Überendlichen, des gedrückten Erdendaseins zu einem freien, entrückten Idealdasein beziehen. Jean Paul ist ein Weltstimmungsdichter grössten Stiles. Das Leid, das aus der schrankenvollen, vergänglichen, ausgesetzten, bedrängten Natur des Menschendaseins folgt, und die Seligkeit, die sich aus den befreienden und überwindenden Kräften des Menschen, aus seinem Idealisierungs- und Unendlichkeitsdrang, aus seinem beflügelten Zuge nach oben entwickelt, der Jammer der Zerrissenheit und Selbstaufreibung und die Wonne gesunden und heiligen Einklangs, das Grauen vor der Welt und die zugleich fromme und starkgeistige Liebe zu ihr — dies alles tönt sich in seinen Dichtungen zart und machtvoll aus. So sind die Stimmungen, in denen er dichtet und lebt, von einer erstaunlichen Vielförmigkeit. Nur dem, der sie bloss obenhin und ungefähr in sich nachzuerzeugen weiss, können sie als einförmig erscheinen. Wer sie verständnisvoll nachzuerleben im Stande ist, wer für ihre feineren Schattierungen, Abbiegungen, Mischungen Empfänglichkeit besitzt, wird ihre Vielgestaltigkeit geradezu unerschöpflich finden.

Näher nun betrachtet, haben die Weltstimmungen Jean Pauls eine Haupteigentümlichkeit darin, dass in ihnen das Element der Sehnsucht und der Zug ins Unaussprechliche in hohem Masse hervortritt. Ich will keineswegs sagen, dass seinem Stimmungsumfange das Derbe, Schroffe, Kurzangebundene, Tapfere, Wilde fehle. Im Gegenteil kommen diese Eigenschaften dem Gefühlsleben in seinen Dichtungen in einem für den Gesamteindruck mitentscheidenden Grade zu, und ich werde weiterhin dieser tapferen, felsigen Seite seines Wesens in besonderen Betrachtungen näher treten.

---

alle vorangegangenen und gleichzeitigen Dichter hervorragt (Jean Paul, Sein Leben und seine Werke, Berlin 1889, S. 209 f.).

Trotzdem aber wird man sagen dürfen, dass das für Jean Paul unterscheidend Eigentümliche mehr nach der Richtung des Sehnsuchtsvollen und weich Hingebenden, des schwärmerisch Trunkenen und traumhaft Verwehenden, des Geahnten und Unaussprechlichen liegt. Von unseren grossen Dichtern der damaligen Zeit bildet Lessing in dieser Beziehung den äussersten Gegensatz. Näher steht Schiller, noch näher Herder. Am verwandtesten ist der Stimmungston bei Klopstock. Allein wie ist dieser Ton bei Jean Paul menschlich voller und reicher, beweglicher und freier geworden! Wie sehr ist er durch andere und zum teil völlig entgegengesetzte menschliche Töne ergänzt![1]) So stellt Jean Pauls Stimmungsleben sowohl in dem Grade als in der Art der Entfaltung etwas verhältnismässig Neues dar. Das Geniessen seliger und grauenhafter, tapferer und weicher Weltstimmungen zeigt sich bei ihm in einem Grade von Verfeinerung und in einer Mannigfaltigkeit ausgebildet, wie bei keinem andern deutschen Dichter vor ihm. Die übliche deutsche Litteraturgeschichte freilich erblickt in diesen von mir gerühmten Vorzügen überwiegend Schwächen und Ungeniessbarkeiten; sie steht Jean Paul gegenüber auf dem Standpunkte schulmeisterlichen Philistertums.

Der Durchführung der Weltstimmungen ins Erhabene und Tiefe kommt die rege und kraftvolle philosophische Gedankenarbeit zu Gute, die einen wesentlichen Bestandteil von Jean Pauls Innenleben bildet. Erst in der jüngsten Zeit hat man seiner Philosophie die ihr gebührende Aufmerksamkeit zuzuwenden angefangen. Jean Paul nimmt in der Entwickelung der deutschen Gefühlsphilosophie eine Stellung ein, die zwar nicht derjenigen Herders gleichkommt, doch aber neben ihr eine bedeutsame Eigenart behauptet.[2]) Nun liegt die Sache nicht etwa so, dass seine

[1]) In unübertrefflich knapper und vielsagender Weise hat Friedrich Vischer in den Strophen, die er in dem zweiten Band des „Auch Einer“ (Stuttgart 1879, S. 56 f.) Jean Paul gewidmet hat, seine künstlerische und menschliche Vielseitigkeit geschildert.

[2]) Soeben hat in den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum und für Pädagogik (1901, 2. Heft) eine Leipziger Doktordissertation

Philosophie nur an solchen Stellen seiner Dichtungen zum Vorschein käme, wo ausdrücklich Lebens- und Weltanschauungsfragen zur Sprache gebracht werden. Vielmehr hat man sich die Verbindung zwischen Philosophie und Dichtung bei ihm als eine weit innigere vorzustellen. Seine Gefühlswelt hat zu einem grossen Teile ihre Voraussetzung in einem philosophisch durchgearbeiteten Geistesboden. Den Gefühlswelten, in denen Gestalten wie Siebenkäs und Leibgeber, Schoppe und Roquairol, Gustav, Viktor und Albano, Ottomar und Emanuel leben, wohnt überall philosophischer Tief-, Weit- und Zartblick inne. Das Hineinscheinenlassen von Philosophie in das Gefühlsleben ist eine von den Seiten, in denen sich das künstlerische Können Jean Pauls in hervorstechendem Grade zeigt. Ja, wenn man die Umwandlung eines philosophischen Untergrundes in feierliche, entrückte, seherhaft gesteigerte Lebens-, Natur- und Weltstimmungen ins Auge fasst, so weiss ich nicht, welcher Dichter überhaupt ihn hierin überträfe.

Häufig wird es Jean Paul zum Vorwurf gemacht, dass sich alle seine Dichtungen in der Welt des Kleinstädtischen und, wenn es hoch kommt, an kleinen Höfen bewegen. Es fehle ihm an Welterfahrung, an Kenntnis des grossen Lebens und weiter Verhältnisse. Ohne Zweifel ist damit eine Schranke seines Könnens bezeichnet. Allein es ist doch nur gut, dass Jean Paul seine Dichtungen sich in solchen Verhältnissen bewegen liess, die er aus eigener Beobachtung kannte, oder die doch seiner Natur nahe lagen. Muss denn jeder bedeutende Dichter, wie Gervinus glaubt,[1]) die grossen öffentlichen Verhältnisse zum Gegen-

---

zu erscheinen angefangen, die zu den wertvollen Arbeiten Josef Müllers über Jean Pauls philosophische Bedeutung weiterführend und ergänzend hinzutritt: Walter Hoppe, Das Verhältnis Jean Pauls zur Philosophie seiner Zeit. Eine andere Leipziger Doktordissertation (von Fritz Reuter), die demnächst erscheint, wird eine eingehende Darstellung der Psychologie Jean Pauls geben.

[1]) Gervinus hat sich an Jean Paul gründlich und ehrlich abgearbeitet, beurteilt ihn aber, wie sich dies bei den Massstäben und Idealen dieses Schriftstellers nicht anders erwarten lässt, nach den

stand seiner Darstellung machen? Mit demselben Recht könnte man verlangen, dass jeder grosse Maler geschichtliche Bilder malen müsse. Noch verkehrter freilich wäre es, wenn man jenem Vorwurf gar die Deutung geben wollte, dass der Inhalt seiner Dichtungen weit ab von den grossen Geistesentwickelungen läge. Im Gegenteil: seine Dichtungen sind voll von Gedanken und Stimmungen, die sich auf die ewigen Weltfragen, auf die guten und schlimmen Wege der Menschheit, auf die Kämpfe, Leiden und Ausartungen, Siege und Seligkeiten des Menschengeistes, und zwar gerade auch in seiner damaligen geschichtlichen Entwickelung, beziehen. Umfassen seine Dichtungen daher auch von der äusseren Welt nur gewisse beschränkte Kreise, so weisen sie doch innere Weltweite in höchstem Grade auf.

Wo von dem Neuen, das Jean Paul für die Entwickelung der deutschen Dichtung bedeutet, die Rede ist, dort muss mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen werden, dass Jean Paul den Errungenschaften der klassischen deutschen Dichtung einen aus der Tiefe des damaligen deutschen Geisteslebens stammenden und von ihm gesättigten Humor hinzugefügt hat. Dies ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob bis zu Jean Paul die deutsche Dichtung ohne Humor gewesen wäre. Auch wenn man Humor, wie ich hier es thue, in grossem und strengem Sinne nimmt und keineswegs alle muntere, übermütige Laune als Humor bezeichnet, sondern diesen Namen für das kühne Spielen mit der Welt auf Grund einer wenn auch nur durchscheinenden Weltanschauung aufspart, giebt es in unserer klassischen Dichtung manche humoristische Schöpfung. Vor allem ist Goethes Mephisto zu nennen: er ist Vertreter einer ganz bestimmten Art von Humor in grossem Stile. Aber auch in Goethes Götz, ferner in seinem Satyros und seinen anderen kleinen satyrischen Dramen, in dem Gedicht von der poetischen Sendung Hans Sachsens und sonst ist Humor in mannigfachen Gestaltungen zu finden. Selbst

---

meisten Richtungen hin ungerecht und verkehrt (Geschichte der deutschen Dichtung, 5. Bd., 5. Aufl., Leipzig 1874, S. 257 ff.).

Schiller ist nicht ganz ohne Humor: man denke vor allem an Wallensteins Lager, das von einer humoristisch gefärbten Soldatenstimmung durchzogen ist. Jean Pauls Humor unterscheidet sich nun schon, von allem anderen abgesehen, dadurch, dass er als eine Macht auftritt, die ganze grosse Welten von Gestalten und Stimmungen erschafft und beherrscht. Sodann aber ist das Freie, Wagende, Selbstherrliche, womit er sich äussert, die Kühnheit seiner Griffe und Flüge, seiner Brechungen und Verkehrungen, seiner Widersprüche und Verknüpfungen in einer derart gesteigerten Weise vorhanden, dass sich der Humor keines anderen deutschen Dichters, auch Hippels nicht, damit vergleichen lässt. Endlich ist auf das Reichhaltige seines Humors hinzuweisen. Jean Paul zieht den Witz und die Satire, den derben Spass und die hohe Tragik, das Sentimentale und das Starkgeistige in seinen Dienst, er benutzt Kleinstes und Grösstes, irdischen Winkelkram und heilige Gefühle, närrische Einfälle und tiefsinnige Weisheit, um durch das ernste Spiel mit allen diesen Mitteln die vielstimmige, verwickelte Synthese des Humors zu Stande kommen zu lassen. In seinen Humor sind alle diese Bestandteile in den mannigfaltigsten Mischungen und Brechungen, Gegensätzen und wechselseitigen Steigerungen eingeschmolzen. Weist man aber — und mit Recht — auf die englischen Erzähler als Vorläufer des Jean-Paulschen Humors hin, so ist darauf hinzuweisen, dass bei Jean Paul eine philosophische Durcharbeitung des Humors, eine Ausweitung und Vertiefung nach der Seite der Weltfragen hin vorliegt, wie sie jenen fremd ist. Man muss bis zum Welthumor Shakespeares zurückgehen, um etwas zu nennen, was sich in ähnlichen Höhen und Weiten bewegt wie Jean Pauls Humor. Die Bedeutung der Dichtungen Jean Pauls auf den verschiedenen Gebieten des Humors haben Friedrich Vischer und nach ihm Paul Nerrlich mit tiefem Verständnis gewürdigt.[1])

[1]) Friedrich Vischer, Asthetik, § 205 ff. — Nerrlich a. a. O., an sehr vielen Stellen.

2. Das Individualisieren bei Jean Paul. Allgemeinste Gesichtspunkte.

Ich will im folgenden die Aufmerksamkeit auf eine besondere Seite lenken, in der sich Jean Pauls Bedeutung für die Entwickelung der deutschen Dichtung zeigt. Es ist eine weit verbreitete Meinung, dass, wie Jean Paul überhaupt ein verschwommener Dichter sei, so im besonderen seine Menschen kern- und gestaltlos seien und dem Leser unter den Händen zerfliessen. Dem gegenüber behaupte ich: Jean Paul zeichnet sich nicht nur durch starken Sinn für das Individuelle, sondern auch durch die Fähigkeit aus, diesen Sinn für das Individuelle in künstlerische That zu übersetzen; seine Gestalten zeigen, natürlich in sehr verschiedenen Graden, ausgeprägte Umrisse; ja er bedeutet in der Kunst des dichterischen Individualisierens in mehrfacher Hinsicht einen wichtigen Fortschritt.[1])

Freilich liegt in jenem Tadel eine gewisse Wahrheit. Es fehlt Jean Paul an Lust und Vermögen, eine Individualität in leicht überschaubarer, unmittelbar eindrucksvoller Weise durchzuführen. Dies hängt mit dem Mangel an Erzählungskunst zusammen. Bei Jean Paul ist es nirgends so, dass er seine Personen sich durch eine lichtvoll zusammenhängende, einfach fortschreitende, mit sich fortziehende Reihe von Lagen, Begebenheiten, Handlungen, Gesprächen hindurchbewegen und auf diese Weise sich in ihren individuellen Eigentümlichkeiten zu starker Sichtbarkeit ausbreiten liesse. Und noch mehr: er vermag seine Charaktere oft nicht gehörig in Entwickelung zu setzen. Er stellt sie in ihrem Wesen mit einer Schärfe hin, die nichts zu wünschen übrig lässt; dagegen sind sie in ihrem Werden häufig nicht genügend herausgearbeitet. Jean Paul lässt ihre Wandlungen nicht immer bestimmt genug

[1]) Auch Josef Müller, der in manchen Beziehungen Jean Paul viel zu sehr als vorbildlich hinstellt, wird seiner Individualisierungskunst nicht gerecht (Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart, 1894, S. 374 ff.).

hervortreten; und auch den Eindruck der zwingenden Kraft, mit der sich eine Wandlung aus den Bedingungen der früheren Stufe entwickelt, bringt er nicht immer in wünschenswertem Grade hervor. Gottschall hat auf diesen Mangel in Jean Pauls Art, zu motivieren, in scharfer und doch richtig massvoller Weise hingewiesen.[1]) Einer der auffallendsten Belege für diesen Mangel ist der Entschluss des Siebenkäs, zum Schein zu sterben und sich begraben zu lassen und dann als Leibgeber weiterzuleben. Selbst wenn man auf seine überschwengliche und närrisch humoristische Gefühlsweise und seine eigenartige Lage liebevoll und nachgiebig eingeht, wird das Bemühen, jenen Entschluss zu verstehen, auf unübersteigliche Schwierigkeiten stossen.

Dies alles sind Mängel, die nicht leicht zu nehmen sind. Und dennoch ist Jean Paul ein fein und scharf individualisierender Künstler. Das Gefüge seiner Gestalten ist keineswegs unsicher und verblasen; vielmehr stehen sie als scharfgeprägte Gliederungen vor uns. Auch bilden ihre einzelnen Züge kein mosaikartiges Nebeneinander, keinen ungeordneten oder gar unverträglichen Haufen, sondern verbinden sich zu einem lebensvollen Einheitspunkte. Nur kommt es darauf an, für dieses individuelle Gefüge seiner Gestalten den genügend scharfen und sorgfältigen Blick zu haben. Denn häufig liegen die individuellen Züge versteckt und zerstreut und sind nur für ein zu suchen und zu finden verstehendes Auge sichtbar. Bei flüchtigem Lesen können sie daher leicht übersehen werden. Es kommt darauf an, sich unter den Spielen des Witzes und Humors, unter der Überfülle von Einfällen, Anspielungen und Bildern, unter den hervorbrechenden und überflutenden lyrischen Mächten die leiblichen und noch mehr die geistigen Umrisse seiner Personen nicht entgehen zu lassen. Wenn man sein Auge für das Herausholen und Zusammenfassen der vielfach durch die Darstellung verdeckten und auseinandergerissenen individuellen Züge geübt hat, so wird

[1]) Gottschall, a. a. O., S. 195 f.

man über das Treffende und Eigenartige in der Art, wie er individualisiert, oft wahrhaft erstaunt sein.

Es ist daher, wenn im folgenden von dem Bedeutenden in der Kunst Jean Pauls, zu individualisieren, die Rede sein wird, dies immer mit der Einschränkung zu verstehen, dass in den angedeuteten Richtungen erhebliche Schranken bestehen. Auf der einen Seite gelten die Sätze: Jean Pauls Gestalten sind keineswegs verschwommene Gebilde, sondern sie sind von ihm zu individueller Bestimmtheit gebracht. Und diese individuelle Bestimmtheit ist nicht etwa nur in der Weise vorhanden, dass er uns begrifflich, prosaisch, lehrhaft sagte, wie seine Personen beschaffen sind; sondern er weiss ihre Individualität für Gefühl und Phantasie eindrucksvoll hinzustellen. Davon wird weiterhin, besonders im vierten Abschnitt, ausführlich die Rede sein. Dagegen ist auf der anderen Seite das Hervortreten an die klare, breite, zusammenhängende Oberfläche, die Verdichtung zu einem lebensvollen Vordergrund, das Umsetzen der Personen in den Lauf der Begebenheiten, Thaten und Geschicke nicht in genügendem Grade bei ihm zu finden; und auch die Entwicklung der Charaktere lässt an Schärfe und innerer Notwendigkeit oft manches zu wünschen übrig. An dieser Unterscheidung des „Formlosen“ und künstlerisch Geformten bei Jean Paul hat man es bisher fast immer fehlen lassen. Goedeke z. B. findet überhaupt nur Formlosigkeit an ihm.[1])

Wenn die Art, wie Jean Paul individualisiert, vollständig behandelt werden sollte, so müsste nicht nur auf seine Personen, sondern auch auf die Lagen und Vorgänge in seinen Dichtungen geachtet werden. Kann sich doch Jean Paul in dem Erfinden möglichst individueller Lagen und Vorgänge häufig kaum genug thun! Freilich gilt auch hier wieder die Einschränkung: zu einem breiten, lebhaften Strom von Anschaulichkeit bringt er es nur selten; die einzelnen Züge, so individuell sie auch sein

[1]) Karl Goedeke, Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung. 1. Band, Hannover 1859, S. 1119.

mögen, setzen sich in den allermeisten Fällen nicht zu einem satten und vollen Gesamtbilde zusammen. Es bleibt bei blossen Spitzen, scharf hervorspringenden Punkten, grell auffallenden Lichtern; dagegen fehlt es an leichtem, überschaulichem Ineinandergreifen des Einzelnen. Die Anschauung füllt sich nicht gehörig.

Ich will Jean Pauls Individualisierungskunst nur, insoweit sie sich in der Charakterdarstellung erweist, untersuchen. Von der Art, wie er Lagen und Vorgänge individuell behandelt, will ich mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum absehen.

3. Das Psychologische in Jean Pauls Individualisierungskunst.

Jean Paul ist ein Seelenforscher von feiner Beobachtung und genialer Auffassung. Freilich hat er keine zusammenhängende Psychologie geschaffen; aber in seinen philosophischen Werken und Aufsätzen, besonders in der Levana, ist soviel, wenn auch gefühlsmässig und intuitiv zum Ausdruck gebrachte psychologische Weisheit enthalten, dass er in der Entwickelung der Vorstellungen vom Seelenleben keine unwichtige Stelle einnimmt. Namentlich hat er einen oft überraschend eindringenden Blick für die versteckter liegenden Eigentümlichkeiten und Beziehungen, in denen sich das Seelenleben des vollen Einzelmenschen, vor allem nach Gefühl und Phantasie hin, äussert und entfaltet.

Dieser psychologische Forschungsdrang macht sich nun auch in der Art und Weise geltend, wie Jean Paul seine Menschen zeichnet. Man fühlt darin seine Freude am Eindringen in die menschliche Seele, am Zergliedern bedeutsamer und merkwürdiger seelischer Zustände und Vorgänge, am Entdecken sinnreicher Beziehungen und Verwickelungen im Seelenleben. Man fühlt, wie sich in seiner Kunst, zu charakterisieren, besonders sein Scharfblick für zwei Arten von Seelen befriedigt: für geniale, hochgestimmte Naturen, die ein All von Anlagen und Kräften in

sich enthalten, ein gesteigertes Leben führen und sich von ihrer Umgebung wie Offenbarungen einer höheren Welt, wie Festtags- und Wundermenschen abheben, und für kleine, verschnörkelte, verstaubte, winkelhafte Naturen, die in ihrer Enge und Kümmerlichkeit doch ein anziehendes, reiches und zartes Innenleben entfalten. Aber auch die leeren, harten, flackernden Seelen der vornehmen Lüstlinge weiss er mit trefflicher psychologischer Zergliederungskunst zu schildern. Ich erinnere beispielsweise an den Kammerherrn Le Baut, seine Gattin und Matthieu im Hesperus, an den Minister Froulay und an Bouverot im Titan.

In der modernen Dichtung hat sich eine Art des Charaktersierens entwickelt, die man mit ganz besonderem Nachdruck als psychologisch bezeichnen kann. Mit dem Bestreben, die Handlung möglichst einfach zu gestalten, den Begebenheiten alles Auffällige, seltsam Zusammentreffende, Gehäufte, Katastrophenartige zu nehmen, verbindet sich das Bemühen, die seelischen Zustände und Entwickelungen in ausführlicher Beschreibung und Zergliederung in den Vordergrund zu rücken. Oft geschieht dies mit einer Gründlichkeit, die sich kaum genug thun kann, dem Leser nichts erlässt und durch die Absicht, zu erschöpfen, an die Art der Wissenschaft erinnert. Insbesondere pflegt das Gefühls- und Stimmungsleben, und zwar mit Vorliebe nach seinen verwickelten, halben, kaum bemerkten, schwer zu bezeichnenden Regungen, zerlegt und ausgebreitet zu werden. Dabei geschieht aber, wenigstens bei den ausgezeichneten Vertretern dieser Richtung, dieses psychologische Beschreiben nicht etwa begrifflich und trocken, sondern mit Stimmung und Phantasie; die psychologische Arbeit gewinnt bei manchen Dichtern selber den Charakter musikalischen Tönens. Die Zergliederung des Seelenlebens erscheint wie Seelenmusik.

Nun will ich keineswegs behaupten, dass Jean Paul dieselbe künstlerische Art vertritt wie die modernen psychologischen Erzähler. Mag man an die Goncourts, an Bourget, Pierre Loti oder an Gabriele d'Annunzio, an Arne Garborg oder Jacobsen, an Dostojewskij oder Gontscharow denken:

Jean Paul ist von jedem dieser Dichter, auch in der Art und Weise des psychologischen Charakterisierens, durch eine Kluft geschieden. Bei ihm ist noch nichts von jener Unerbittlichkeit, von jener Bewusstheit, von jenem grübelnden, bohrenden Spüren zu finden, wie es die Modernen zeigen. Nur soviel darf gesagt werden, dass er nach der Richtung weist, die sich in den Modernen der bezeichneten Art zu einem oft übersteigerten und fast unheimlichen Können entwickelt hat.

Man stelle einmal Goethe und Jean Paul einander gegenüber. Da wird das eigentümlich Psychologische bei Jean Paul deutlich hervortreten. Goethes erzählende Dichtungen sind voll von seelischen Entwickelungen; und wie sind diese zart und kräftig, naturvoll und glaublich herausgearbeitet! Auch Goethe vertieft sich in die seelischen Entwickelungen seiner Gestalten. Im Werther stellt er den Verlauf der inneren Aufreibung eines an unseliger Leidenschaft erkrankten Gemütes dar. In Wilhelm Meister schildert er uns die inneren Wandlungen, Wirrungen, Läuterungen einer reichen, weltoffenen Seele. Und die Wahlverwandtschaften können geradezu als dichterische, individuelle Behandlung eines psychologischen Problems angesehen werden. Was nun die Behandlung des Seelischen bei Goethe gegenüber Jean Paul kennzeichnet, ist, abgesehen von vielem anderen, die beschauliche Art. Goethe tritt uns in seinen Charakterisierungen mehr als ein Seelenbetrachter, Jean Paul in den seinigen mehr als ein Seelenzergliederer gegenüber. Unter Goethes Händen bleibt das Seelenleben mehr ein ungeteiltes Ganzes, das in seinen mannigfaltigen Äusserungen beschrieben wird. Bei Jean Paul dagegen fühlt man die Lust und Gewohnheit, seelisch einzuschneiden und nachzuspüren, das Gefüge der Individualität blosszulegen. Hierdurch erhält sein Individualisieren eine gewisse Schärfe. Die Individualität wird nach ihren Verwickelungen und Spannungen, nach ihren Rissen und Furchen in grellere Beleuchtung gerückt.

Übrigens giebt es unter Jean Pauls Zeitgenossen einen Denker und Dichter, der die Richtung auf das Psycho-

logische weit stärker ausgebildet zeigt. Ich meine Karl Philipp Moritz in seinem Anton Reiser, den er ausdrücklich einen „psychologischen Roman“ nennt. Besonders in der zergliedernden Darstellung dumpfer, angstvoller, zerrütteter, furchtbarer Seelenzustände legt Moritz eine Unerbittlichkeit und zugleich eine Wahrheit und Sicherheit, ja eine psychologische Beherrschung an den Tag, die kaum genug bewundert werden kann. Bei Jean Paul ist das psychologische Eindringen und Zerlegen nirgends derartig Hauptsache, wie im Anton Reiser. Bei ihm ist es nur eine Seite, die dem stimmungs- und phantasievollen dichterischen Gestalten unter- und eingeordnet ist. Anton Reiser steht daher zu den psychologischen Romanen der Gegenwart in viel näherer Beziehung als irgend eine Dichtung Jean Pauls.

Sollen Beispiele angeführt werden, die das Psychologische in der Individualisierungskunst Jean Pauls zu veranschaulichen geeignet sind, so kann an die Darstellung erinnert werden, die er im Siebenkäs dem wachsenden Zerwürfnis zwischen dem Armenadvokaten und seiner Lenette widmet. Besonders das zweite und dritte Bändchen kommen in Betracht. Wie die Reizbarkeit und Störbarkeit des Siebenkäs zunimmt; wie er immer scharfsichtiger für das Kleinliche und Unverständige in Lenettens Natur, immer ungerechter und grausamer im Verwunden ihrer Seele wird; wie er zugleich sich selbst mit beissendem, galligem Humor quält, und wie er sich aus diesen Jämmerlichkeiten doch auch wieder in seine hellen, scharfen Gedankenwelten und in seine dämmernden, geheimnisvollen Phantasiereiche hinaufrettet: dies alles ist ebenso wie die zunehmende Entfremdung, Verstockung und Erkaltung seiner rührend engen Lenette mit eindringendem Seelenverständnis gezeichnet. Wie blosslegend seine Psychologie selbst hinsichtlich der grundguten Lenette ist, geht dann noch aus dem vierten Bändchen hervor. Nach der Rückkehr ihres Gatten von Bayreuth, wo er mit Leibgeber und Natalie entscheidungsvolle Tage verlebt hat, gerät die verletzte Lenette in immer ärger werdende zankende, beissende Eifersucht.

Diese Verhässlichung ihrer hilflos beschränkten Seele wird mit jenem kundigen Blick geschildert, den Jean Paul für das weibliche Herz auch in seinen Schwächen und Wirrnissen besitzt.

Als eines der hervorragendsten Beispiele für das Hervortreten des psychologischen Könnens in Jean Pauls Charakterisierungskunst kann Roquairol gelten. Man lese etwa die Charakterzeichnung, die der Dichter in der zehnten Jobelperiode von diesem unselig genialen, verheerend brennenden Geiste, von diesem „Menschen voll verlebten Lebens", giebt, und man wird von der ungeheuren Bewältigungskraft hingerissen sein, die Jean Paul im dichterisch-psychologischen Durcharbeiten ungewöhnlicher Charaktere zeigt. Oder man lasse die Schilderungen auf sich wirken, die er von der Kindheitsentwicklung Albanos giebt. Diese weiche und brausende, heimlich tiefe und jäh sich entladende Seele ist in einer Fülle von Äusserungen gezeichnet, die sämtlich die feine seelenkundige Einfühlung des Dichters beweisen. Und wie ist nicht das Entstehen der Freundschaft Albanos zu Roquairol aus dem Wesen Albanos heraus dargestellt! Es ist tiefsinnig psychologisch, dass der Dichter ihn gerade in einer Stunde, wo eine pomphafte Maskerade des Todes an ihm vorüberzieht und schwermutsvolle Gedanken über die einsamen, verstäubenden, der Vergessenheit anheimfallenden Menschen in ihm aufsteigen, jenen Feuerbrief schreiben lässt, in dem er Roquairol an sein Herz ruft. Wohin ich im Titan blicke, stossen neue Belege auf. Besonders ragen im dritten Bande die Schilderungen von den Reibungen und Verwundungen in der Liebe zwischen Albano und Liane hervor, die aus der Verschiedenheit der Naturen beider und aus der Ungunst der Verhältnisse stammen. Das Entstehen und Wachsen des grübelnden Argwohns in Albanos Seele, die Leiden der von ihrem Vater gequälten Liane, die besinnungslosen Aufregungen Albanos, seine schneidenden Vorwürfe gegen Liane — dies alles ist psychologisch aus den seelischen Bedingungen beider herausgearbeitet. Und auch die Liebe des vergifteten Roquairol zu der einfachen, dörflichen

Rabette ist (in demselben Bande) mit eindringlicher psychologischer Überzeugungskraft dargestellt.

Endlich mag auf Katzenberger hingewiesen sein. Wenn man die Art und Weise betrachtet, wie der Dichter sich Katzenbergers Charakter auslegen lässt, so darf man geradezu von einer psychologischen Studie reden. Doch trotz dieses psychologischen Durcharbeitens zerfällt dieser Charakter nicht etwa in verschiedene Triebfedern und Seiten; sondern seine mannigfaltigen Züge — scharfer Unabhängigkeitssinn, Hass gegen Gutmütigkeit und Schwäche, satirische Grobheit, Lust am Cynismus, grimmiger Geiz, verhaltene Wärme und Idealität — schliessen sich zu einer festen, kernhaften Einheit zusammen.

4. Das Stimmungs- und Phantasiemässige in Jean Pauls Individualisierungskunst.

Wenn eine Person charakterisiert werden soll, so muss natürlich auch ihr Gefühls-, Stimmungs- und Phantasieleben mit in den Bereich der Charakterisierung, und zwar sicherlich nicht an zurücktretender Stelle, gezogen werden. In Jean Pauls Personen nun sind diese Seiten des Seelenlebens zu ganz besonderer Fülle, ja oft bis zur Überwucherung entwickelt. Er hat zwar auch Gestalten, die nach diesen Richtungen kümmerlich ausgestattet sind, und bei denen vielmehr Klugheit, Verstand, Selbstsucht — teils in kleinlichem, teils in grossem Sinne — das Herrschende bilden. Man halte sich etwa aus der Unsichtbaren Loge den Fürsten, die Residentin, Roeper, Oefel vor Augen. Allein die Gestalten, auf denen das Schwergewicht liegt, zeigen fast sämtlich, einen so durchdringenden, zersetzenden Verstand sie auch haben mögen, Stimmung, Gefühl und Phantasie in ungewöhnlichem Grade entwickelt. Man darf daher von der Art des Individualisierens bei Jean Paul sagen, dass in ihr das Seelenleben besonders nach diesen Richtungen hervortritt.

Doch dies ist es nicht, was ich meine, wenn ich seine Individualisierungskunst als eine stimmungs- und phantasie-

mässige bezeichne. Ich habe etwas Tiefergehendes im Auge. Ich will sagen, dass die Art und Weise, wie dieser Dichter seine Charaktere hinstellt und entwickelt, in hohem und höchstem Grade stimmungs- und phantasiemässig ist. Das Element gleichsam, in dem er uns seine Menschen erscheinen lässt, ist gefühlsbewegte Phantasie und phantasiebeflügeltes Gefühl. Er erfasst seine Personen mit heftig erregtem Gefühl und lässt sie in seinen Gefühlswogen auf- und niederstürzen; er führt sie nicht mit Gleichmut oder Behagen ebenen Weges an uns vorüber, sondern er reisst sie an sich oder stösst sie von sich, überschüttet sie mit Liebe oder kaltem Hohn, streichelt sie mit schmerzendem Herzen oder treibt sie mit mutigem Hoffen zu wagendem Aufstieg an. Und zugleich mit dem Gefühl ist seine Phantasie mächtig an der Arbeit: er schaut das Innenleben seiner Personen, er lässt es wie eine grosse Bilderwelt vor uns auftauchen; und vor allem bringt seine Phantasie das Seelenleben seiner Personen in eine unerschöpfliche Fülle von Beziehungen zu den Naturgestalten und Naturvorgängen. Der Dichter lässt die Schauspiele der Natur immer neu wie aus genialer Schöpferhand hervorgehen und lässt die Seele seiner grossen Menschen mit der Natur zusammen wachsen und so selber sich zu einer geisterhaften Anschaulichkeit gestalten. Seine grossen Menschen sind in ein geradezu ungeheures subjektives Aufgebot von Stimmungen und Phantasieschauungen hineingearbeitet.

Das Verhältnis, in dem das Charakterisieren erzählender Dichter zu Gefühl und Phantasie steht, ist von sehr verschiedener Art. Es giebt beispielsweise ein Charakterisieren von klarer, heiterer Beschaulichkeit; die Teilnahme des Dichters für seine Helden tritt nicht mit Betonung hervor; wohl aber sind die Helden durch die anschauungsgesättigte, ruhig prägende Phantasie des Dichters hindurchgegangen. So ist es bei Homer, ähnlich auch bei Goethe. Noch viel weiter von Jean Paul liegt jene Art ab, die in einem kühlen, unerbittlichen, lediglich von Wahrheits- und Thatsachensinn geleiteten Zeichnen der Gestalten besteht und vielfach das Gepräge grausamen, höhnenden Zergliederns annimmt.

Besonders bei Franzosen findet man diesen Typus ausgebildet; so — mehr oder weniger — bei Balzac, Mérimée, bei Zola, Maupassant. Dagegen kommen wir in die fühlbare Nähe Jean Pauls, wenn wir uns etwa Dickens oder Gottfried Keller in der Art ihres Charakterisierens vergegenwärtigen. Diese ist weit subjektiver als in jenen beiden Fällen. Man fühlt aus ihr den warmen Glauben an das Gute und Tüchtige im Menschen, die spottend und zugleich gutmütig lächelnde Freude an allem Menschlichen heraus, einen Glauben und eine Freude, die sich gerade gegenüber den mannigfachen Krusten und Hülsen, Verwachsungen und Wunderlichkeiten der Menschen siegreich fühlen. Indessen ist doch hier die Losgelöstheit der Charaktere von dem Drang der Dichterseele immer noch ungleich grösser als bei Jean Paul. Ja bei diesem kann man besonders im Hinblick auf seine Hauptgestalten von einer solchen Losgelöstheit kaum noch reden. Wir werden dieser Charaktere hier überhaupt nur in dem durchglühenden Elemente seines eigentümlichen Dichtergenius habhaft. Dabei aber sind diese Charaktere keineswegs etwa rein subjektive Gebilde, blosse Verdichtungen seiner Stimmungen und Einfälle; vielmehr stehen sie (gewisse Einschränkungen von vornherein zugegeben) glaubhaft, daseinsmöglich, selbstlebendig, objektiv vor uns da. Seine Dichtungen führen uns in eine ganze Welt bedeutungsvoller, geschlossen in sich ruhender, lebensfähiger Menschen. Nur sind diese freilich nicht schlicht und geradezu vor uns hingestellt, sondern mit individuell Jean-Paulscher Stimmungs- und Phantasieweise ergriffen, belebt, erfüllt und so zu einer im höchsten Grade gesteigerten Wirklichkeit emporgehoben. Die subjektive Durcharbeitung der Charaktere ist hier selbst in noch höherem Masse als etwa bei Byron vorhanden.

Man könnte glauben, dass dieses Hineinziehen der Charaktere in Stimmungs- und Phantasieüberschwang sie verschwommen, zerflossen, schattenhaft und so zugleich einander sehr ähnlich machen müsse; und diese Meinung über Jean Paul ist weit verbreitet. Ich widerspreche

dieser Meinung schnurstracks. Das Ausgezeichnete und Eigentümliche in der Charakterisierungskunst Jean Pauls besteht vielmehr darin, dass seine Menschen, trotzdem dass sie in die Wogen seines Gefühls und seiner Phantasie hineingeworfen sind, dennoch von scharfgeprägter individueller Art sind. Erstlich weiss er seine Stimmungen und Bilder für den, der Augen und Ohren hat, in bewundernswerter Weise fein und mannigfaltig abzutönen, ihnen eine individuelle Art von Kraft und Mischung und Färbung zu geben; und zweitens wirkt damit die im vorigen Abschnitt betrachtete psychologische Behandlung des individuellen Kernes verstärkend zusammen. So treten uns seine Menschen wie leibhaft gewordene Dichtungen des Menschheitsgenius entgegen, und doch zerfliessen sie nicht ins Unbestimmte, sondern tragen fein- und festumrissene Züge. Oder noch besser ist es, die Tonkunst heranzuziehen. Besonders die grossen Menschen Jean Pauls wehen, zittern, rauschen uns wie ein vielstimmiges Tonwerk entgegen; sie sind wie aufgelöst in das Klingen der jubelnden und trauernden, weinenden und lächelnden Seele des Dichters; und doch haben sie zugleich ein sorgfältig und charakteristisch ausgearbeitetes psychologisches Gefüge. Seine Individualisierungskunst stellt eine Synthese von fast unerhörter Spannweite dar: sie giebt den Personen einen musikalischen Leib, einen Leib wie Rausch und Hauch, und zugleich eine individuell gestimmte Art mit einem scharfpsychologischen Kern. Grillparzer urteilt ungerecht, wenn er sagt, Jean Pauls Phantasie male nur niedrige Gegenstände mit Wahrheit.[1]) Es kommt nur darauf an, dass man seine hohen und entrückten Stimmungen in sich nachzuerleben im Stande sei. Dann wird man auch finden, dass sie für die Phantasie eine glückliche, oft überraschende Verleiblichung gefunden haben. Ich will übrigens hiermit keineswegs gesagt haben, dass die Individualisierung des Stimmungsleibes, womit er seine Personen umgiebt, bei ihm einen nicht zu überbietenden Grad erreicht habe. Vergleicht

[1]) Grillparzers Werke, 5. Aufl., Bd. 18, S. 80 f.

man z. B. die Art, wie gegenwärtige Erzähler — etwa ein Gabriele d'Annunzio oder Jacobsen — den Stimmungskreis ihrer Personen zu individualisieren vermögen, so wird man ohne weiteres zugestehen, dass es über Jean Paul hinaus mannigfache Verfeinerungen in der individualisierenden Zuordnung der Stimmungen zu den verschiedenen Charakteren giebt. —

Man ist wegen der Überfülle von Beispielen, die sich aus Jean Pauls Dichtungen aufdrängen, fast in Verlegenheit, wohin man greifen soll. Man stelle sich etwa Albano vor Augen. Wer fühlt nicht die tief erregte Seele Jean Pauls gleich zu Anfang seiner Dichtung, wo er die Gestalt Albanos aus der südlichen Landschaft von Isolabella vor uns auftauchen lässt! Des Dichters Seele selbst scheint vulkanisch bewegt zu sein. Mit überströmendem, stolzem Herzen scheint er den seltenen Jüngling an sich zu reissen. Und umflutet von solchen Gefühlen, scheint sich Albano selbst in eine Folge feierlich rauschender Akkorde aufzulösen, die gerade darum, weil sie bei aller vorschlagenden Seligkeit doch zugleich viel Dunkles, Schweres, Ungelöstes enthalten, so bedeutungsvoll erklingen. Oder man denke an Liane, wo sie in der achten Jobelperiode zum ersten Male ausführlich hervortritt. Man merkt, mit wie keuscher, kaum berührender Hand Jean Paul die in ihrem Körper doch blossliegende Seele Lianens anfasst. Des Dichters Gefühl und Phantasie wandelt sich gleichsam in ein weich gedehntes Fliessen und Wehen, auf dem die Liliengestalt Lianens zitternd dahinschwebt. Ganz anders ist der Dichter bewegt, wo er in der achtundzwanzigsten Jobelperiode Linda zum ersten Male mit Albano zusammenführt. Da ist es, als ob starke Ströme blühenden, segnenden Lebens durch sein Wesen gingen. Oder es sei an die Art, wie der Dichter Roquairol schildert, erinnert. Ich greife etwa die Stelle heraus, wo er gegen das Ende der Dichtung den Untergang Roquairols darstellt. Wiewohl hier Jean Paul mit einer bei ihm ungewöhnlichen Schärfe und Knappheit erzählt, so fühlt man doch aus der Schilderung, die er von der Tragik dieses grausig erhabenen, in Selbstzerstörung, in innere ver-

zweifelnde Unwahrheit und wahnwitziges Komödiantentum herabgesunkenen Menschen giebt, die stark erregten subjektiven tragischen Gefühle des Dichters deutlich heraus: seine Bewunderung, sein Grausen, seine hohe menschliche Trauer. Und betrachtet man den phantastischen Charakter der Vorgänge, die den Selbstmord Roquairols einleiten, so tritt das Bedürfnis der Phantasie des Dichters fühlbar hervor, das Ende dieses tragischen Lebensganges in eine unruhige, düstere und zugleich grelle Beleuchtung zu rücken.

Ganz andere Stimmungen und Phantasiebewegungen wendet der Dichter an, wo er mit der Erzählung in das überfirnisste, leere, verfaulte Hofleben eintritt. Da nimmt er sofort die Haltung teils feinen Spottes, teils geisselnder, ja cynischer Satire an. Das weite, froh und selig atmende Auf und Nieder der Phantasie hört auf; man fühlt ordentlich, wie die Phantasie des Dichters sich in kurzen, spitzen, schneidenden Bewegungen gefällt. Wie wird nicht beispielsweise im Hesperus die Darstellung sofort eine andere, wo im achten Hundsposttag auf die hochlyrische Schilderung von Viktors Sabbatwochen die Darstellung seines Besuches im Hause des Kammerherren folgt, oder wo (vom einundzwanzigsten Hundsposttag an) das geistreich kokette Spiel zwischen Viktor und Joachime beginnt!

Es ist kaum nötig, zu bemerken, dass, wenn hiernach Jean Pauls Charakterdarstellungen einen im höchsten Grade subjektiven Stil zeigen, hiermit nicht etwa der Vorwurf erhoben sein solle, als ob er alle oder die meisten Charaktere sich selber angeähnlicht habe. Ohne Zweifel hat er, wie auch Goethe, gerade seinen hohen Hauptgestalten sehr viel von seinem eigenen Wesen, von seinen eigenen Widersprüchen gegeben. Aber hat er nicht auch eine überaus grosse Zahl von Charakteren geschaffen, die uns das Menschliche nach ganz anderen Richtungen hin zeigen? Bei einem Charakter wie Flamin z. B. lag es für den Dichter nahe, ihn nach der eigenen und Viktors Seite hinüberzubilden. Doch hat er dies vermieden und ihn sehr bestimmt von sich und von Viktor getrennt gehalten.

5. Das Individualisieren aus dem Bereiche des gedrückten Daseins.

Wenn ich mich jetzt dem Umfange des Menschlichen zuwende, aus dem Jean Paul seine Individuen schöpft, so stosse ich hiermit auf einen Reichtum, der die entferntesten Gegensätze und mannigfaltigsten Mischungen und Übergänge in sich schliesst. Es ist nun nicht meine Absicht, die verschiedenen Gruppen der Jean-Paulschen Individualitäten zu beschreiben; ich will nur diejenigen allgemeinsten Kreise menschlichen Wesens und Lebens hervorheben, innerhalb deren es ihm gelungen ist, eigenartig bedeutsame Individuen zu schaffen. Auf die Bezeichnung der Richtungen also kommt es mir jetzt an, nach denen er für die Kunst des Individualisierens inhaltlich Bereicherungen bedeutet.

Hettner erklärt die Romane Jean Pauls für zopfig, manieriert, unrettbar veraltet. Von den Idyllen dagegen erkennt er an, dass sie „eine sehr wirksame Ergänzung Goethes und Schillers" bilden.[1]) Ohne Zweifel sind von allen seinen Schriften die Idyllen die zugänglichste Welt. Auch wer die gesteigerten Stimmungen und verwickelten Gefühlserlebnisse nicht in sich aufzubringen vermag, die für das Verständnis seiner erhaben gehaltenen Dichtungen nötig sind, kann ganz wohl durch die einfachere Welt des Quintus Fixlein oder des Jubelseniors entzückt werden.

Begreiflicherweise tritt besonders in den Idyllen die Kunst Jean Pauls zu Tage, aus dem Kreise der Armut und Einfalt, des Gedrückten und Beschränkten Individuen zu schaffen. Armut und Einfalt ist auch vor Jean Paul unzählige Male dargestellt worden. Was ihn auszeichnet, ist dies, dass er diesen Kreis des Menschlichen in einer Unzahl von Zügen bis in seine äussersten Besonderungen hinein zur Ausprägung bringt. Er hat die menschlichen Arten und Weisen, wie sie sich unter solchen

[1]) Hermann Hettner, Geschichte der deutschen Litteratur im achtzehnten Jahrhundert. 3. Buch, 2. Abteilung. Braunschweig 1870. S. 405, 411.

Bedingungen entfalten, psychologisch durchgelebt, durchgearbeitet; ihm ist eine Fülle menschlicher Verkümmerungen und Wucherungen, Einhausungen und Verdumpfungen, Wunderlichkeiten und Schnörkeleien geläufig, die auf jenem Boden gedeihen. Insbesondere weiss er allerhand erfahrungslose, weltscheue Innerlichkeit, rührende Nichtigkeit, herzbewegliche Narretei, seelenverklärten Quer- und Kleinkram, aber auch Herzensgold, das im Kleinen und Kleinsten makellos leuchtet, durch bezeichnende Züge zu schildern Dieser Punkt ist später ins Auge zu fassen.

Die kümmerlichen und gedrückten Menschen Jean Pauls erhalten vor allem dadurch so scharfbestimmte Individualität, dass ihre Ausbildung nach der Innenseite stark und eigenartig betont ist. Selbst Leser, die sich zu den hohen Menschen Jean Pauls ablehnend verhalten, pflegen die Fülle von Unschuld, Liebe und Glück zu preisen, die der Dichter seinen Schulmeistern und Pfarrern, seinen in Enge und Armut waltenden Mädchen und Hausfrauen in die Seele gelegt hat. In der That, Jean Paul besass ein intim forschendes Auge für die Fähigkeit der Armen an Geist und irdischen Gütern, das Gerümpel und die Winkel ihres beschränkten Daseins sich zu nie versiegenden Quellen sonnigen Behagens werden zu lassen. Es fehlt zwar bei ihm auch nicht an Gestalten aus dieser Kleinwelt, bei denen sich das Gefühlsleben vorzugsweise derart entwickelt, dass wir davon schmerzlich bewegt, mit Mitleid erfüllt oder auch satirisch gestimmt werden. Mit Schmerz und Mitleid erfüllen uns die hässlichen Gemütsentwickelungen Lenettens in Siebenkäs; satirisch stimmt uns das geschmacklose, unverständige, pedantische, pädagogische Treiben des Rektors Fälbel. Überwiegend aber ist doch das Bestreben des Dichters, aus den Herzen der Armen und Kleinen eine Unendlichkeit unschuldsvollen Glückes hervorzuzaubern. Als Vorläufer Jean Pauls in dieser Richtung kann Hippel gelten. Dieser weiss, sich in Seelen voll Winkel und Trödel zu vertiefen und sie in ihre seltsamen Heimlichkeiten und unfreien Geschmäckchen zu verfolgen. Allein er steht in dem Vermögen, die

einzelnen Züge scharf hervortreten, sich psychologisch verknüpfen und so zu einer bestimmt umgrenzten Gestalt verdichten zu lassen, weit hinter Jean Paul zurück. Und auch in der Mannigfaltigkeit der aus dem Umfange des Kleinen und Gedrückten herausgeholten Gestalten lässt sich Hippel nicht mit Jean Paul vergleichen.

Soll diese Seite an Jean Pauls Individualisierungskunst durch Beispiele veranschaulicht werden, so darf als eines der vorzüglichsten Quintus Fixlein gelten. Dieser ist nicht bloss so überhaupt ein armer, beschränkter, pedantischer, schüchterner, demütiger Schulmeister; sondern der Dichter führt diese Züge derart ins Eigenartige und — man möchte sagen — Einmalige durch, dass ein im höchsten Grad lebendiges Individuum vor uns steht. Und dies gelingt ihm besonders dadurch, dass er dieses kümmerliche, verstaubte Menschlein in einem Grade verinnerlicht, wie dies vorher wohl niemand gekonnt hat. In dieser vorstellungsarmen und hilflos gebundenen Seele lässt der Dichter eine selig reiche Menschlichkeit zur Entfaltung kommen. Man lese etwa, wie Fixlein im fünften Zettelkasten in seinem Freudenrausch über die Erbschaft und zugleich mitten in Todesahnungen nach drei Flaschen Pontak schickt und es sich nun dabei mit Mutter und der schüchtern geliebten Thienette wohl sein lässt, und wie es bei dieser Gelegenheit dazu kommt, dass Fixlein und Thienette sich in Liebe finden. Hier ist alles voll gesättigter Individualität, voll warmen Erdgeruches. Der Dichter lässt Fixlein Thienette in der Akazienlaube schlafend finden. Zum ersten Mal sieht er sie wirklich an; denn bisher glaubte er, an einem Fräulein dürfe er nur die Kleider, nicht den Körper bemerken. Dann weckt er sie auf, nicht etwa durch Nehmen bei der Hand, sondern durch Husten und Niesen. Später, durch den Wein befeuert, wird er kühner: er wagt sie zu führen, er fühlt einen brennenden Lavastrom in seinem Geäder, ihre Hände finden sich, sie vereinigen sich, zuerst blöde, dann überwältigt, im ersten Kusse. Dies alles ist so geschildert, dass uns Fixlein wie eine nur einmal vorkommende Mischung

von Enge und Wärme, von läppischem Kleinkram und echt poetischem Fühlen, von komischem und rührendem Wesen entgegentritt. Oder man lese im achten Zettelkasten: wie Fixlein an seiner Einzugspredigt arbeitet: „er hat eine Spruchkonkordanz auf der rechten Seite, eine Liederkonkordanz auf der linken, kernet dort Kernsprüche aus, schneidet hier Liederblumen ab, um mit beiden sein homiletisches Backwerk zu garnieren.“ Oder im zehnten Zettelkasten: wie er an Thienettens Geburtstag von frommen Segenswünschen für das bevorstehende erste Kindbett seiner Frau zu starkem Essen und frohem Trinken übergeht, wie er von neuer Rührung aus zum Beschluss des Schweineschlachtens überspringt, dann an der Supplik für einen neuen Kirchturmknauf arbeitet, später während des Nachdenkens über die Weihnachtspredigt den Bieressig probiert und endlich während des Lesens in der Chronik von Flachsenfingen nach der Gesindestube hinhorcht, wo man den Krautsalat für seinen Entenbraten zerschneidet. Wer könnte die unschuldige, frohe Vereinigung von Geistlichkeit und Sinnlichkeit, von frommem Herzen und derbem Magen individueller schildern! Und wohin man im Quintus Fixlein greift, überall drängen sich Beispiele entgegen.

Und so liessen sich auch aus den vorangegangenen und den nachfolgenden Idyllen Beispiele über Beispiele aufführen. Selbst das Leben Fibels, eine späte Dichtung, die Jean Pauls dichterische Kraft im Nachlassen zeigt, enthält noch höchst individuelle Schilderungen. Ich erinnere nur an das elfte Kapitel, wo es zwischen dem fünfzehnjährigen Vogelstellerssohne Gotthelf und der etwa gleichaltrigen Jägerstochter Drotta am Waldessaume in mondheller, lauer Novembernacht zum ersten Kusse kommt. Das unbeholfene, leidenschaftliche, kindisch-poetische Hervorbrechen ihrer Liebe ist mit herber Individualisierung gezeichnet.

Aber auch die Romane enthalten nicht wenige Charaktere, die der Kleinwelt angehören oder ihr doch nahestehen. Und auch an ihnen wird des Dichters Individualisierungskunst deutlich. Ich erinnere an die reizvolle Hirtenidylle, die Gustav in der Unsichtbaren

Loge als Kind mit Regina erlebt. Aber auch der Professor Hoppedizel aus demselben Roman, dieser närrische Kauz, dessen Handlungen „aus Schnurren, Schnacken, Charakterzügen“ bestehen, gehört in gewissem Grade hierher. Aus dem Hesperus erwähne ich nur den Pechvogel Pfarrer Eymann, den Nerrlich mit Recht als ein „wahres Prachtstück“ hervorhebt,[1]) und den Apotheker Zeusel; aus Titan den Rektor Wehmeyer, den Landschaftsdirektor Wehrfritz und dessen Tochter Rabette; aus den Flegeljahren die Jüdin Goldine und den furchtsamen, abergläubischen, pedantischen Kandidaten Schomaker; aus Siebenkäs — denn diese kämpfereiche, tiefbewegte Dichtung ist ein Roman und nicht, wie man gewöhnlich meint, eine Idylle — die sich unvergesslich einprägende Lenette, den Schulrat Stiefel und die Hausgenossen des Ehepaares Siebenkäs; aus dem Kometen Peter Worble und den einfältigen Stoss. Aber auch sonst in seinen Schriften finden sich kleine Juwele rührender und komischer Charakterzeichnung. So treten uns in der buntgemengten Schrift „Jean Pauls Briefe und bevorstehender Lebenslauf“ verschiedene scharfgeschnittene Gestalten entgegen. Besonders der dritte und sechste Brief kommen in Betracht: hier heben sich aus dem krausen Geflechte witziger Bemerkungen und Beschreibungen einzelne Mitglieder der kleinstädtischen Gesellschaft von Kuhschnappel grell beleuchtet hervor. Und ebenso werden wir in den Palingenesien mit mehreren hierher gehörenden Individualitäten bekannt: besonders mit dem Mantelsackträger des wandernden Dichters, dem Hornrichter Stuss, einem wunderlichen, beschränkten, treuen Kauz.

6. Das Individualisieren aus dem Bereiche des Sentimentalen.

So gern ich anerkenne, dass Paul Nerrlich sich um die Jean-Paul-Forschung mannigfaltige und grosse Verdienste erworben hat, so kann ich mich doch mit einer

[1]) Paul Nerrlich, a. a. O., S. 227.

wichtigen, ja durchgreifenden Seite an seiner Stellung zu dem Dichter nicht einverstanden erklären. Nerrlich legt an die ästhetische Würdigung Jean Pauls den Massstab einer bestimmten Lebensanschauung; derart, dass alles, was dieser entgegengesetzt ist, missbilligt wird. Alle Gestalten in seinen Dichtungen, zu deren Wesen überschwengliche Sentimentalität, entrückte, übergeistige, weltflüchtige, transcendente Stimmungen, schrankenlose Phantasiebethätigung gehören, rufen eben um deswillen den Tadel Nerrlichs hervor, während anderseits alle Personen, die stark und froh dem Irdischen zugewandt sind, die ein dem Diesseitigen immanentes Dasein leben, mag dies nun mehr in idyllischer oder heroischer, mehr in einfachernster oder in humoristischer Weise geschehen, als Beweise für Fortschritt und Reife Jean Pauls behandelt werden. Ich meinerseits stehe auf dem Standpunkt, dass alle bedeutsamen Weisen der Menschlichkeit, alle für Natur, Entwickelung und Schicksal der Menschheit wichtigen und charakteristischen seelischen Äusserungen ihr gutes Recht haben, in der Kunst zum Ausdruck zu kommen. Ich halte es für wünschenswert, dass alle irgendwie bedeutungsvollen Lebensanschauungen und Lebensstimmungen, auch wenn sie einseitig, ja verkehrt sind, sich in den Werken der Kunst aussprechen. Mir würde es als eine ungeheure Verarmung der Kunst erscheinen, wenn in ihr, wie Gervinus, Hettner, Nerrlich wollen, nur harmonische, gesunde, praktisch gestimmte, mit der Wirklichkeit versöhnte, im Diesseits kraftvoll lebende Menschen dargestellt würden. Ich halte das Sentimentale, Überschwengliche, Weltflüchtige, das Gebrochene und an der Welt Leidende für Äusserungsweisen des Gemütes, die nicht nur thatsächlich in der Menschheit weit verbreitet sind, sondern die mit den Bedürfnissen und Schranken des menschlichen Geistes, mit den in ihm ruhenden Gegensätzen und Widersprüchen, mit seiner ganzen Stellung zu Natur, Leben und Welt aufs engste zusammenhängen. Ja ich glaube, dass sich die menschliche Natur nur unvollkommen ausleben, sich nicht reich nnd tief genug ausschöpfen würde, wenn sie nicht auch jene Gefühls- und

Phantasiebethätigungen in sich erzeugte und nährte, in denen sich die Innerlichkeit des Menschen zu der umgebenden Wirklichkeit in das Verhältnis der Spannung und Abkehr setzt und sich zu ihr die Stellung des Übergewichtes, der Selbstherrlichkeit, der Jenseitigkeit giebt. Diese Bestimmungen und Bedürfnisse bedeuten einen guten und wichtigen Teil in den Entwickelungsantrieben des menschlichen Geistes; in ihnen liegen Kräfte und Anstösse, die insbesondere für die Gebiete der Kunst und der Religion eine rücksichtlich des Tiefgreifenden kaum genug hoch anzuschlagende Einwirkung ausgeübt haben. Ist nicht z. B. das Christentum aus einer überschwenglichen Sehnsucht und Gewissheit des menschlichen Herzens von einer bis dahin unerhörten Stärke herausgeboren worden?

Von der Bereicherung der Stimmungswelt durch Jean Paul war schon im ersten Abschnitt die Rede. Zu dem dort im allgemeinen Gesagten ist hier die bestimmtere Behauptung hinzuzufügen, dass ganz besonders die dichterische Ausprägung des Sentimentalen durch ihn eine bedeutende Erweiterung und Verfeinerung erfahren hat, und dass diese Errungenschaften im Reiche des Sentimentalen bei ihm nicht bloss in der Form subjektiven Aussprechens, als lyrische Ergüsse, vorkommen, sondern dass sie von ihm auch zu mannigfaltigen Individuen verdichtet worden sind.

Soll das Eigenartige und Neue in der Ausgestaltung der sentimentalen Individuen bei Jean Paul bezeichnet werden, so ist vor allem auf folgende beide Punkte zu achten. Erstlich hat das Sentimentale bei ihm nicht die Gestalt leerer Wehmut, gehaltloser Sehnsucht, flacher Rührung, sondern es ruht auf verwickelten Innenerfahrungen, auf mannigfaltigen, nicht so einfach zu erfüllenden Voraussetzungen des Gefühls- und Phantasielebens. Es ist eine Sentimentalität nicht von wohlfeiler, jünglingshafter, sondern von voraussetzungsreicher, gereifter Art. Ich weiss sehr wohl, dass ich mich mit dieser Behauptung in Widerspruch zu der üblichen Auffassung setze. Gervinus will im Grunde das ganze Wesen Jean Pauls aus der Geistesverfassung unreifer Jugendlichkeit

ableiten.[1]) Und Hettner sagt: Jean Paul habe sich in seinen Romanen in alle Art und Unart eines achtzehnjährigen Jünglings festgerannt, in seine jugendliche Begeisterung und in seine jugendliche Unreife.[2])

Selbst wenn wir die sentimentalen Gestalten der Unsichtbaren Loge betrachten, die zusammen mit dem Hesperus am meisten die geringschätzige Auffassung Gervinus, Hettners und anderer zu rechtfertigen scheinen könnte, treffen wir keineswegs auf die Sentimentalität unreifer, schmachtender Jünglinge und Jungfrauen. Gustav ist vielmehr eine sehr verwickelte Seele: er ist von heisser Leidenschaftlichkeit, dabei aber einseitig innerlich, nicht aus sich herauskönnend, unbeholfen; alle Gefühle steigern sich ihm ins Übergeistige, Erdflüchtige, und doch giebt er sich zugleich den kleinsten Naturgestalten mit überströmender Liebe hin; er schwelgt zerfliessend in den grossen Geheimnissen der Natur, der Liebe, des Todes, und doch weiss er sich auch in schlichten, starken, sittlichen Entscheidungen zusammenzufassen. Eine ähnliche Natur ist Beate; nur ist sie viel weicher, widerstandsloser; heftigen Gefühlen ist sie nicht gewachsen; auch wenn heftige Freude über sie kommt, leidet sie; sie ist ein wandelnder Seelenduft, der unter den rauhen Berührungen der Wirklichkeit zu vergehen Gefahr läuft; sie ist hold und sanft wie der Abendstern; ihr Gefühlsleben ist eine stille, siegende Entfaltung ohne Kämpfe und schwere Siege. Auch Amandus kann erwähnt werden: dem leidend weichen, geblendeten, kranken Jüngling giebt der Dichter — man lese besonders den einunddreissigsten Sektor — doch auch einen Zug tapferer Grösse: er ist von einer über seinen jämmerlichen Körper ungeheuer übergreifenden Innerlichkeit. Überall also handelt es sich hier um vornehme, eigenartig gemischte Naturen, die ein seltenes, auf ganz besonderen Bedingungen ruhendes Innenleben haben und von der Welt in tiefer und ungewöhnlicher Weise berührt werden.

[1]) Gervinus, a. a. O. S. 238 ff.
[2]) Hettner, a. a. O. S. 409 f.

Ein zweiter Vorzug Jean Pauls in der Darstellung sentimentaler Charaktere besteht darin, dass er sie bis ins Namenlose, bis in ihre unausschöpflichen und unendlichen Tiefen hinein zur künstlerischen Ausprägung bringt. Man hat bei ihm den Eindruck: hinter den geschilderten Gefühlen gehe es noch endlos in dunkle Hintergründe hinein. Jeder nach der Stimmungsseite feiner angelegte Mensch hat zuweilen Regungen, die wie aus weiter seliger Ferne in das Dunkel unseres Bewusstseins hineinschimmern oder wie aus grauenvollen Abgründen her in unser Gemüt fremdartig einbrechen. Diese grossen wehenden, zitternden Lebens- und Weltgefühle, diese gestaltlosen und doch so bedeutsamen Gebilde unserer Seelentiefen hat Jean Paul in seinen erhabenen sentimentalen Menschen in einem Grade, wie kein zweiter Dichter, verfeinert und gesteigert und sie, wiewohl sie fast unausdrückbar sind, dennoch zu einer erstaunlichen Anschaulichkeit herauszuarbeiten verstanden. Möglich aber wird ihm dies nur dadurch, dass er eine sprachbildnerische Kraft ersten Ranges besitzt, und dass ihm stets Bilder und Vergleiche, Wendungen und Ausdrücke zur Verfügung stehen, die von so eigenartig gestimmtem Gefühlston begleitet sind, dass er auch das Individuellste und Verwickelteste, auch das nur Anklingende und Vorüberschwebende zum Ausdruck zu bringen vermag. Natürlich will ich nicht sagen, dass dies von jedem seiner Bilder und Ausdrücke gelte. Ich gebe ohne weiteres zu, dass dabei mancherlei matt Erkünsteltes und pedantisch Gequältes, überhaupt mancherlei Fehlgegriffenes mit unterläuft.[1])

Als besonders sprechende Beispiele für diesen zweiten Vorzug können seine „hohen Menschen" angeführt werden; natürlich gehören sie nur hierher, soweit sie sentimentaler Art sind. Emanuel im Hesperus ist im Grunde ein Inbegriff geheimnisvoller, tiefer Klänge, die das grosse und heilige Weltleben in einer sanften und reinen Seele, die mit ihm in ahnungsvollem Zusammentönen steht, hervorruft. Als

[1]) Viel Treffliches findet man hierüber bei Josef Müller, a. a. O. S. 383 ff.

Jean Paul seinen Emanuel schuf, schwebten ihm Sonne und Sternenhimmel, Licht und Luft und die heilige Erde, und nicht zu vergessen: die grosse schweigende Nacht, vor der Seele; und sie waren ihm als gute, segnende, aber zugleich auch als erschütternd geheimnisvolle Mächte gegenwärtig. Und Emanuel entstand ihm nun als ein reiner Abkömmling dieser Höhen und Weiten. Zugleich aber ist er als eine blossliegende, schmerzhaft zuckende, emporseufzende Seele in diese Welt voll schneidender Endlichkeit, kalter Einsamkeit und hässlicher Zerstückelung, in dieses minuten- und sekundenhafte Dasein hineingestellt, und so reisst ihn denn ein brennender Zug seines Wesens nach einer zweiten Welt hinauf. So ist er beides: eine Blüte der grossen Natur und zugleich ein Fremdling in ihr; es mischen sich in ihm Welttrunkenheit und Jenseitssehnsucht, reines Licht und ziehende Schatten. Hiermit mag der Hintergrund angedeutet sein, der sich uns aufthut, wenn wir mit diesem „Festtagsmenschen" bekannt werden.[1]) Man sieht übrigens: lange vor Nietzsche giebt es „Übermenschen", die bei allen Unterschieden im Stile Zarathustras gehalten sind. Ausser Emanuel müsste insbesondere Ottomar aus der Unsichtbaren Loge genannt werden. Auch der alte Spener aus Titan gehört einigermassen hierher.

Aus dem Hesperus lässt sich auch Viktor als ausgiebiges Beispiel für jenen Charakterzug im Individualisieren

---

[1]) Als Gegensatz zu meiner Beurteilung mag die Auffassung von Gervinus hergesetzt werden, die sich in dem Satze zusammenfasst, dass die Sanitätspflege und Sicherheitspolizei ein Auge auf solche Menschen haben sollte, die auf der Erde so unnütze Kostgänger wie Emanuel sind (a. a. O. S. 265). Wie anders stand Gottfried Keller zu Hesperus! Am 7. August 1843 schrieb er in sein Tagebuch: „Jean Pauls 'Hesperus' fertig gelesen. Jean Paul ist mir ein reicher üppiger Blumengarten und segenvolles nährendes Fruchtfeld zugleich. Wenn ich einen ganzen Tag nichts thue als in ihm lesen, so glaube ich doch gearbeitet oder etwas Reelles gethan zu haben. Er ist beinahe der grösste Dichter, welchen ich kenne, wenn man die Natur mit ihren Wundern und das menschliche Herz als die ersten und grössten Stoffe oder Aufgaben der Poesie anerkennt" (Jakob Baechtold, Gottfried Kellers Leben, Bd. 1, Berlin 1894, S. 209).

sentimentaler Menschen anführen. Viktor ist allerdings eine gemischte Natur: er hat eine zwischen Empfindsamkeit und teils fröhlichem, teils wildem Humor geteilte Seele. Aber in vielen Lagen äussert sich allein seine Empfindsamkeit. Man vergegenwärtige sich beispielsweise jene selige, reizvoll lässige Morgenwanderung, die im neunten Hundsposttag beschrieben wird. Es ist eine Schilderung, die wie ein unvergleichlicher Jubelhymnus ertönt, in dem die Natur eines sonnigen Junimorgens mit einem weichen, phantasievollen, von Unendlichkeitsdurst geschwellten Herzen zusammenklingt. Viktors Wanderung verläuft in einer Fülle kleiner, intimer Züge, in denen allen sich ein Gemüt ausspricht, das sich in weicher Güte gegen Menschen und Tiere und in zitterndem Hinüberströmen in die sommerlich erregte Natur nicht genug thun kann. Und durch alle diese an sich selbst schon tiefen Äusserungen blicken wir in noch weitere Tiefen: in den Zusammenhang dieses Geistes mit dem ewigen Weltatem, mit der Sonne des Unendlichen.

Man darf natürlicherweise von der künstlerischen Gestaltung der sentimentalen Charaktere nicht erwarten, dass sie scharf und schroff abgegrenzte Züge zeige. Die Natur dieser Charaktere bringt es mit sich, dass die künstlerische Ausgestaltung hier nicht einfach in festen oder gar harten Linien gegeben werden darf. Vielmehr werden derartige Menschen vom Dichter in ein weiches, dämmeriges Element gesetzt werden müssen. Der Leser muss den Eindruck empfangen, dass das seelische Leben dieser Menschen vorwiegend in der schwankenden, verzitternden Weise der Gefühle und Stimmungen verlaufe. Dieser Eindruck kann aber nur entstehen, wenn unsere Phantasie die ganze Individualität dieser Menschen in ein weiches, duftartiges, das Feste zu einer gewissen Unbestimmtheit verwischendes Medium gestellt zu sehen glaubt. Dadurch ist aber die Bestimmtheit der Individualität keineswegs unmöglich gemacht. Die Kunst des Dichters besteht vielmehr gerade darin, trotz dieser verrinnenden Beschaffenheit der Linienführung dennoch den Eindruck einer bestimmten Individualität hervorzubringen. Es ist in der Dichtkunst wie

in der Malerei: auch bei Formen und Farben, die alle scharfe Abgrenzung vermeiden, auch bei der Behandlungsweise des Lockerns und Verschwebenlassens kann der Künstler für unser Gefühl die Wirkung hervorbringen, dass eine bestimmte Individualität fein und kräftig zu uns spreche. Und Jean Paul hat diese Wirkung hervorzubringen verstanden.

Er steht mit dieser Behandlungsweise keineswegs allein da. Sie findet sich in höchst mannigfaltigen Ausbildungen bei zahlreichen Dichtern. Bei Byron gehören viele Gestalten hierher; auch Goethes Werther kann in gewissem Grade hierher gezogen werden. Von modernen Dichtern können etwa Turgenjeff und Pierre Loti auf diese weiche und verfliessende Art des Charakterisierens ein bezeichnendes Licht werfen.

Es ist ohne weiteres zuzugeben, dass es Jean Paul nicht bei allen seinen sentimentalen Gestalten in gleichem Grade gelungen ist, den Eindruck bestimmter Individualität hervorzurufen. Besonders bei den weiblichen Vertretern der Empfindsamkeit hat man öfters den Wunsch, die individuelle Eigenart möchte sich aus dem Wehen der Stimmungen bestimmter herausheben. Doch sind auch sie keineswegs etwa nebelhafte Gebilde. Klotilde im Hesperus z. B. tritt uns trotz des zarten und überzarten Duftes, in den sie der Dichter hineingestellt hat, als eine sehr bestimmte Mischung von Eigenschaften vor Augen: als ein Charakter, der, wie Jean Paul im siebenundzwanzigsten Hundsposttage selbst sagt, heilige und feine Sitten, Himmel und Welt, Tugend und Ton verbindet. Sie ist von Charakteren wie Beate, Liane, Natalie, bei aller Familienähnlichkeit, doch deutlich auseinandergehalten. Selbst in der Selina, seinem letzten Werke, einem Werke überdies, in dem er einen philosophischen Gegenstand behandelt und die Erzählung bloss Beiwerk ist, erscheint das überätherische, magnetische Mädchen, das dem Buche den Titel gegeben hat, keineswegs als blosse Namensträgerin, als völlig gleichgültige, schattenhafte Gestalt, sondern ist mit allerhand bezeichnenden Zügen ausgestattet.

Weniger individuell hat Jean Paul jene weiblichen Personen ausgestaltet, die ein verfeinertes, veredeltes, durchgeistigtes Gefühlsleben haben, ohne doch zu den ausgesprochenen Vertreterinnen des Sentimentalen zu gehören. Ich meine z. B. die „herzige und liebenswerte" Philippine in der Unsichtbaren Loge,[1]) Hermine in den Palingenesien, die „neben den kleinen Forderungen der Gegenwart die grossen der Zukunft befriedigt und weder die Erde noch den Himmel vergisst", oder Idoine im Titan. Hier würde man eine noch bestimmtere und umfassendere individuelle Ausprägung wünschen.

7. Das Individualisieren aus dem Bereiche des starken Geistes.

Es wäre höchst einseitig, Jean Paul, wie das so häufig geschieht, nur als Dichter der Sentimentalität hinzustellen. Er ist auch ein Schöpfer starker, harter, ja felsenharter Charaktere; und auch in dieser Richtung hat er Menschen geschaffen, die keineswegs zu den üblichen in der Dichtkunst gehören.

Es mag hier an die Levana erinnert werden. Jean Paul ist so weit entfernt davon, einer weichlichen, gefühlstriefenden Erziehung das Wort zu reden, dass ein Grundzug seiner Levana vielmehr die Erziehung zu tapferer Selbständigkeit ist. Es giebt wohl kaum eine Pädagogik, in der beides so eigenartig vereint wäre: liebend und schonend weiche Behandlung des kindlichen Innenmenschen und wagendes, vielforderndes, auch herbe Mittel nicht scheuendes Einwirken auf den Willen, damit dieser selbständig und unter Umständen spröde und abweisend werde. Immer und immer wieder kommt Jean Paul auf den Wert der Selbständigkeit und Unabhängigkeit zu sprechen. Ihm ist Wildheit lieber als Zahmheit. „Nie ist eine Kraft zu schwächen, sondern nur ihr Gegenmuskel ist zu stärken." Er verlangt: man solle den Knaben soviel als möglich in

[1]) Vgl. Paul Nerrlich, a. a. O. S. 205.

die stoische Schule hineinhören lassen; man lasse ihn sehen, dass „das echte Kernfeuer der Brust gerade in jenen Männern glühe, welche ein durch das ganze Leben reichendes Wollen, nicht aber, wie der Leidenschaftliche, einzelne Wollungen und Wallungen haben". „Nur Grössen spannen das Knabenherz gesund."[1]) Wer so als Pädagoge spricht, von dem ist zu erwarten, dass er auch als Dichter neben anderen Gestalten willensstarke, durch Leben und Selbstzucht gehärtete Menschen schaffen werde. Friedrich Vischer sagt mit Recht, dass in Jean Paul neben seiner Empfindsamkeit und allzuweichen Heimlichkeit zugleich ein „herber Geist" wohne. Er nennt ihn den „Nordpol seines Ichs".[2])

Es ist eine Eigentümlichkeit Jean Pauls, dass er seinen willensstarken Charakteren mit Vorliebe zugleich glaubenslose Geistesfreiheit, ein stolzes, jeden Glaubenstrost abweisendes, auf sich allein beruhendes Selbstgefühl giebt. Innerhalb dieser Synthese heben sich nun wieder verschiedene Typen hervor. Ein erster derartiger Typus kommt dadurch zu Stande, dass Jean Paul die Willens- und Verstandesstärke dieser Charaktere sich in kalter und egoistischer Form bethätigen und auch das Niederzwingen aller Leidenschaften und Aufwallungen, dessen sie fähig sind, aus egoistischem Grunde entspringen lässt. Ein so heisses Leben auch vorangegangen sein mag: jetzt ist die Glut nur noch als verborgene, machtlose Innerlichkeit vorhanden. Um sie ist ein eisiger Panzer gelegt. Und auch diese nach ihnen geübte Bezwingung lassen sie nach aussen hin nicht merken: für den oberflächlichen Blick erscheinen sie als kühle, skeptische, formgewandte Weltmänner. Hierher gehört aus Titan der Ritter Gaspard, Albanos Vater. Sogleich das erste Auftreten Gaspards — im vierten Zykel — ist mit geradezu kolossal individualisierender Kraft dargestellt (wie denn überhaupt Jean Paul seine Personen

[1]) Eine Zusammenstellung der Züge in Jean Pauls Erziehungslehre, die auf die Stärkung der Persönlichkeit abzielen, findet man bei Josef Müller, a. a. O. S. 290 ff.

[2]) Friedrich Vischer, Ästhetik, § 221.

gewöhnlich schon bei ihrem ersten Auftreten in unvergesslich scharfen Umrissen zeichnet). Aber auch überall im weiteren Verlaufe ist Gaspard trefflich charakterisiert: nach seinen verletzenden, unedlen Seiten und nach der harten Grösse, die sich darin zeigt. Wir erhalten, wie Albano, das Gefühl, dass „die Ruinen einer grossen Seele“ vor uns stehen. Und ähnlich verhält es sich mit Lord Horion im Hesperus, „der sein Haupt wie ein hohes Gebirge kalt und heiter über eine Feuerzone hebt“. Sein Brief im einundvierzigsten Hundsposttag ist ein Meisterstück nicht nur in philosophischer Hinsicht, sondern auch weil er den Lord in seiner furchtbaren und verirrten Erhabenheit erscheinen lässt. Man wird oft an die geisterhafte und steile Art erinnert, wie Byron gewisse Charaktere hinstellt, wenn wir bei Jean Paul dem Lord mit seinem „verdunkelten, schattigen Gesicht, an das die Flitterwochen der Jugend und die Marterwochen des späteren Alters vermischtes Helldunkel warfen“, begegnen.

Ein zweiter, freilich selbst wieder höchst vielgestaltiger Typus entsteht, indem Jean Paul den freien und willensstarken Geist seinen grossen humoristischen Menschen als Grundlage giebt. Hierdurch wächst ihr Humor in mancherlei Beziehung. Er erfährt, im Vergleich zu dem Humor weicher und empfindsamer Menschen, eine Steigerung nach der Seite des Kernhaften, Scharfgeschliffenen, Wagenden. Der Humor des freien, starken Geistes ist im Stande, das berechtigt Derbe und Cynische zu kühner Entfaltung zu bringen und sich mit furchtbarem Ernst und grimmigem Hohn zu verbinden. Dieser Humor geht in dem Zerreissen der Welt, in dem Durcheinanderwerfen und Gegeneinanderschlagen ihrer Bestandteile weiter als jede andere humoristische Weise. Er sendet seine grellen und wilden Blitze in die letzten Tiefen des Menschen und der Welt.

Von den humoristischen Charakteren Jean Pauls wird im vorletzten Abschnitt etwas eingehender die Rede sein. Hier gilt es nur noch, auf den Gewinn hinzuweisen, den das individuelle Ausgestalten der humoristischen Charaktere

gerade durch ihre Verbindung mit dem freien, ehernen Geiste erhält. Nerrlich behauptet mit Recht, dass sich der Humor Jean Pauls himmelweit über den der englischen Erzähler erhebt: ihnen fehle „die weltbewegende, metaphysische Grundlage des Humors", und diese eben habe uns Jean Paul errungen.[1]) Seine grossen Humoristen sind zugleich grübelnde, forschende Durchschauer des Menschenherzens, Erspäher aller faulen Stellen an den Genüssen, Gütern, Idealen der Menschheit; und sie vollziehen diese ihre Aufgabe mit weltweitem Sinn; man fühlt, dass das Welträtsel auf ihnen lastet. Diese originale Ausgestaltung und Vertiefung der humoristischen Charaktere wurde aber Jean Paul nur dadurch möglich, dass er ihnen jene freigeistige Stärke, jene Stählung des Denkens und Wollens bis zu heldenmässiger Unabhängigkeit einverleibte.

Jean Paul hat zwei geniale Humoristen geschaffen, die bei allen tiefgehenden Verschiedenheiten dies Gemeinsame haben, dass ihre Seele zwischen überquellender, fassungsloser Empfindsamkeit und mitleidlos schneidender, willensstarker Freigeisterei geteilt ist. Es sind dies Viktor und Siebenkäs. Die Mehrzahl seiner humoristischen Genies dagegen gehört ganz und entschieden zu dem hier behandelten Typus. Leibgeber und Schoppe stechen und blitzen nur so von wehethuender, zersetzender Freigeisterei; und in ihrem Ich giebt es keine Widerstände, keine Einschüchterungen für ihr tapferes Wollen. Aber auch vier so verschiedenen Humoristen, wie Fenk, Vult, Roquairol und Katzenberger, ist der Gegensatz zu allem Sentimentalen und stahlhartes, unerschrockenes Denken und Wollen gemeinsam. Am gesteigertsten ist die Frei- und Starkgeistigkeit bei Leibgeber-Schoppe vorhanden. Man vergegenwärtige sich etwa aus Siebenkäs das letzte Scheiden Leibgebers von seinem Freunde: dort — im zweiundzwanzigsten Kapitel — tritt sein stolzes, wildes Verlangen nach unbedingter Vogelfreiheit und fesselloser Einzigkeit ganz besonders hervor. Oder man erinnere sich an den

[1]) Nerrlich, a. a. O. S. 408.

langen Brief Schoppes an Albano (in der einunddreissigsten Jobelperiode): so deutlich hier Schoppe sein Verderben von aussen und von innen herankriechen sieht, so will er doch nicht naheliegende Rettungsmittel ergreifen, sondern auch weiterhin nur sein Ich, als den einzigen festen Punkt, bejahen und in dieser Wüstenei und Sklaverei des Lebens „frei und nackt und kalt“ stehen bleiben. Die furchtbare Entschlossenheit im Einschlagen grauenhafter Wege des Denkens und Wollens, die dieser Brief aufweist, erinnert an Töne, wie sie bei Nietzsche vorzukommen pflegen.

Wenn ich noch an einen dritten Typus erinnere, so geschieht es nicht in dem Sinne, als ob er geradezu dem hier betrachteten Bereiche des „starken Geistes“ angehörte, sondern deshalb, weil er einige Ähnlichkeit mit diesem Bereiche aufweist. Ich meine jene Charaktere, die den traurigen Mut der Gewissenlosigkeit besitzen, jene trockenen, harten Seelen, an denen alle Forderungen der Schonung und Liebe wie an einem Brett abprallen. Es handelt sich hier also um ein trauriges Zerrbild des „starken Geistes“.

Zahlreiche Personen Jean Pauls gehören zu diesem Typus oder neigen ihm doch zu. Ich nenne aus der Unsichtbaren Loge Röper und Öfel, aus Siebenkäs den Heimlicher von Blaise und den Frauenverführer Rosa von Meyern, aus Titan den Minister von Froulay. Besonders dieser ist trefflich individualisiert. Wie er in seinem Benehmen gegen seine Familie boshafte Munterkeit, lauernde, giftig treffende Herzlosigkeit offenbart und ein ausgesuchtes Vergnügen daran zeigt, Glücklichen wehe zu thun, wie sich in seinem Wesen Eitelkeit und Kälte, Klugheit und Kurzsichtigkeit zu einem überaus hässlichen Gesamtbild vereinigen: dies ist vom Dichter in satirisch greller Weise herausgearbeitet.

Auch sonst übrigens hat Jean Paul aus den Kreisen des Lebens kleiner Höfe interessante Individuen geschaffen. Das Gespreizte und Matte, das Lüsterne und Leere, das Verschnörkelte und Verfaulte, das Verfeinerte und doch Niedrige dieser Lebenskreise tritt an verschiedenen Gestalten in einer Fülle bezeichnender Züge und in

satirisch verschärfender Beleuchtung hervor. Als einen besonders ausgezeichneten Beleg erwähne ich die Kammerherrin Le Baut im Hesperus. So ist beispielsweise im achten Hundsposttag vortrefflich gezeichnet, wie diese ältliche Buhlerin noch immer in gewisser Art Liebschaften anstrebt, und wie sie die Liebschaft, die sie soeben mit Matthieu unterhält, mit ausgelassener, ironischer, cynischer Stimmung betreibt.

8. Kühne Synthesen in Jean Pauls Gestalten.

Will man die Individualisierungskunst eines Dichters kennzeichnen, so wird man auch darauf achten müssen, ob die Eigenschaften und Äusserungen, mit denen er seine Gestalten ausrüstet, innerhalb jeder einzelnen Gestalt vorwiegend etwas Gegensatzreiches, in sich Unverträglichscheinendes, schroff Zusammenstossendes haben, oder ob seine Menschen mehr nach der Seite des in sich Vermittelten, Zusammenstimmenden und Wohlgeordneten liegen. Es giebt Dichter, die vorzugsweise Menschen schaffen, deren Seiten in verständlichen Übergängen verbunden und einander gleichsam angeähnelt sind. Es scheinen in diesen Menschen alle Züge zu einander zu stimmen, einander entgegenzukommen. Die Menschen Homers und Sophokles z. B. gehören dieser vermittelten, ausgeglichenen Art an. Wir verstehen leicht und mühelos, wie sich in ihnen die verschiedenen Seiten zu einander finden und mit einander zusammenhängen. Sie geben uns keine harten Rätsel auf, sie bieten uns keine schwer begreiflichen Widersprüche dar. Auch Goethes Menschen fallen zum grossen Teil in den Bereich dieses Typus. Man denke an die Personen in Egmont, Iphigenie, Hermann und Dorothea, in den Wahlverwandtschaften; auch die allermeisten Personen in den Lehrjahren gehören hierher. Gerade einige seiner Meistergestalten freilich sind in der Weise des anderen Typus gehalten. Vor allem der Faust des ersten Teils, sodann Tasso zeigen in der Art ihres inneren Aufbaues harte Zusammenstösse, unvermittelte Widersprüche, schwere Risse;

und doch sind sie glaubhafte, zu lebensvoller Einheit zusammengefasste Charaktere. Auch bei Weislingen und Mignon geht die individuelle Zusammenfassung durch schweren Gegensatz und Bruch hindurch. Noch weit mehr fällt Shakespeares Menschenwelt auf die Seite dieses Typus. Ein Beispiel allerersten Ranges ist Hamlet: schon bei Nennung dieses Namens fühlt man ordentlich, wie sich die verschiedenen Bestandteile, aus denen sein Wesen in unseligen Verhältnissen gemischt ist, wund aneinander reiben. Sodann ragen Lear, Richard der Zweite, Heinrich der Vierte, Antonius in Caesar und noch mehr in dem Kleopatradrama als Vertreter dieses Typus hervor. Aber auch Macbeth, sodann König Eduard in dem dritten Teil Heinrich des Sechsten, einigermassen auch Jacques in Wie es euch gefällt stehen diesem Typus nahe. Eine besonders reiche Ausbeute an Charakteren dieser Art bieten die Dramen Grillparzers, namentlich die späteren. Medea, Banebanus und Herzog Otto, die Jüdin von Toledo und der König Alfonso, Rudolf der Zweite sind Beispiele für herbe und kühne Synthesen im Individualisieren.

Bei Jean Paul kann man geradezu von einem Reichtum an Charakteren sprechen, die in ihren Eigentümlichkeiten etwas schroff und widerspruchsvoll Zueinanderstehendes haben, und die doch mit starker Hand und sicherer Intuition zu einer lebensvollen Einheit zusammengefügt sind. Und seine Individualisierungskunst würde nicht in dem gehörigen Lichte erscheinen, wenn nicht diese seine Kraft, mit der er unverträglich scheinende Gegensätze zur Individualität vereinigt, gewürdigt würde.

Wir werden auf diese Seite seiner Individualisierungskunst stossen, wenn wir jene zahlreichen Personen ins Auge fassen, welche die subjektive Gegenseite zu der verwinkelten Kleinwelt bilden, in der sie sich bewegen, jene Personen, deren Seele fast nur aus allerhand gedrückten Kämmerchen und versteckten Eckchen besteht und fast nur seltsames, aber malerisches Gerümpel enthält. Jean Paul nämlich liebt diesen engen und dürftigen Seelen Seiten zu geben, wodurch sie ihre Enge und Dürftigkeit in gewissem Sinne

überwinden. Dies geschieht schon dadurch, dass er sie mit der Fähigkeit ausstattet, ihre kleinen Gefühle, besonders ihre kleinen Freuden ins Endlose zu vervielfältigen, die Gelegenheiten für diese mit wahrhaft erfinderischem Blick zu erspähen und feinschmeckerisch auszubeuten. So erhalten diese beschränkten Seelen doch einen erstaunlichen Reichtum und eine überraschende Innigkeitstiefe.

So ist es besonders bei dem „vergnügten Schulmeisterlein" Wuz. Diese kümmerliche Seele hängt mit der Welt nur an wenigen Punkten zusammen; ihr Vorstellungskreis sitzt in kleinsten und ärmlichsten Lebensverhältnissen fest. Und doch lebt dieser enge und gebundene Mensch in einer unerschöpflichen Welt von Glücksgefühlen; das Leben ist ihm eine ununterbrochene Freudenernte; das Alltäglichste und Selbstverständlichste weiss er mit genügsamem und zugleich feinschmeckerischem Sinn zu durchkosten. Vor dem Aufstehen freut er sich auf das Frühstück, den ganzen Vormittag aufs Mittagessen, zur Vesperzeit aufs Vesperbrot und Abends aufs Nachtbrot. Wenn ihn der Tag noch so sehr zwickte und hetzte, so labte ihn der Gedanke ans warme Bett. Oder man lese etwa, mit welchen Freuden seine Sonntage besetzt waren. Es war ihm eine Wonne, in der Kirche unter tausend Menschen allein zu orgeln, an der schwarzen Liedertafel das nächste Lied bekannt zu geben, seinem Schwiegervater und seiner Braut im Singen vorzureiten, sodann nach der Predigt über das Geländer hinab fürstliche Befehle abzulesen und vom Chore aus seine künftigen Schulbuben und Schulmädchen in den Kirchstühlen zusammenzuzählen, sie voraus in seine Schulstube zu versetzen und sich vorzustellen, wie sie jedesmal, wenn er nieste, auffahren und ihm zurufen würden: Helf Gott, Herr Kantner! An seinem Hochzeitstag stand er schon zwei Stunden früher, als nötig war, auf, um beide Stunden Minute für Minute aufzuessen. „Jede Minute trägt einen Honigkelch." So ist diese armselige, verhockte, verkrochene Seele zugleich muntere Beherrscherin eines weiten Freudenreiches. Und Ähnliches liesse sich von Quintus Fixlein sagen.

Hiermit ist nur ein bescheidener Anfang der „kühnen Synthesen“ bei Jean Paul gemacht. Überblicken wir die bei ihm vorkommenden Menschen der Kleinwelt, so finden sich mehrere unter ihnen, die eine Bindung weit stärkerer Gegensätze darstellen als Wuz oder Fixlein. Da ist zunächst der Gottwalt der Flegeljahre. In ihm ist das enge und beschränkte Gemüt nicht nur mit der Fähigkeit verknüpft, die kleine innere Welt mit einem überraschenden Reichtum inniger und zärtlicher Glücksgefühle zu erfüllen. Gottwalt ist eine bedeutsamere Synthese; er ist beides: ein erfahrungsarmes, weltloses Gemüt, eine ungeschickte, eckige Natur, aber zugleich voll von weltweiten schwärmerischen Gefühlen, voll von hochgreifender vergoldender Phantasie. So überfliegt der Dichter der „Streckverse“ das Gedrückte und Enge seines Wesens durch seine dem Grossen und der Menschheit zugewendeten Gefühle. Wie ist nicht beispielsweise im sechzehnten und siebzehnten Kapitel („Sonntag eines Dichters“ und „Rosental“) beides, das schüchterne Leben Gottwalts im Kleinen und seine weitumspannenden Träume, als zusammengehörige Seiten seines Wesens zur Geltung gebracht!

Weit kühner noch wird die Synthese dort, wo mit dem Verkriechen ins Krause und Grillenhafte sich ein heldenhaft freier Geisteszug und tapferer Humor verknüpft. So ist es bei Siebenkäs. Er wurzelt mit seinem Wesen in dem Kleinkram eines weltfremden Städtchens. Und so setzt sich auch seine Häuslichkeit und ebenso seine Rezensententhätigkeit aus lauter verfestigten Sonderbarkeiten zusammen. Und sein Inneres steht dieser verschimmelten Kleinwelt nicht etwa nur ablehnend und frei gegenüber, sondern er hängt an ihr mit einer wesentlichen Seite seines Gemütslebens. Man vergegenwärtige sich etwa die Darstellung des Vogelschiessens im siebenten oder des Spazierganges ins Schiesshaus im neunten oder seiner Rückkehr nach Kuhschnappel im sechzehnten Kapitel, und man wird einen Eindruck haben von dem wohligen Behagen, mit dem Siebenkäs all die altmodischen Wunderlichkeiten seiner Umwelt geniesst. Aber zugleich ist Siebenkäs ein heftiger und freier Geist.

Sein Gemüt dehnt sich nicht, wie das Gottwalts, schlicht und sanft und eben aus der Enge ins Weite, sondern bei ihm kommt die Überwindung des Engen nur durch Bruch, Schmerz und Kampf zu Stande. Seine Weltgefühle wiegen sich zwar auch reichlich in Licht und Sonne, aber sie sind zugleich voll von brennenden Bitternissen; er quält sich tapfer mit den finsteren und kalten Hintergründen der Dinge ab. Und dazu kommt dann noch die schmerzhafte Selbstbefreiung durch seinen teils närrischen, teils tragischen Humor. Was sich hier also aus grillenhafter Enge herausarbeitet, ist ein freier Geist, der seine Freiheit in schmerzvollem Ringen mit der Welt und in den Gebrochenheiten eines kühnen Humors erweist.

Ich habe hier nicht die Aufgabe, Siebenkäs erschöpfend zu zergliedern. Ausführlich und allseitig charakterisieren will ich einzig die Individualisierungskunst Jean Pauls. Die Gestalten, die ich aus seinen Dichtungen heranziehe, werden natürlich immer nur insoweit von mir ins Auge gefasst, als sie für die jeweiligen Züge, die ich an seiner Individualisierungskunst hervorgehoben, als Belege dienen können. So bleiben hier andere Grundzüge an Siebenkäs, besonders das überströmend Weiche, die sentimentale Sehnsucht nach Liebe, das glaubensvoll Jenseitige, abseits liegen.

Eine ähnliche Synthese liegt dem Charakter Vults zu Grunde. Zwar steht Vult der Kleinwelt viel losgewickelter, überlegener gegenüber als Siebenkäs; aber er hat doch seine zärtliche und helle Freude an ihr. Mit grösstem Vergnügen begiebt er sich in schnurrige Lagen, die ihm durch ihren heimlichen Gefühlsgehalt, durch Herzensgold in kurioser Form, ansprechen. Man stelle sich ihn nur auf dem Baume vor, wie er von da aus in die elterliche Stube hineinsieht, um seinen seit vielen Jahren nicht gesehenen Bruder zu beobachten, der das Notariatsexamen ablegen und dann die wunderbare Geschichte vom Testament erfahren soll. Zugleich aber ist er ein Weltmensch mit freiem, scharfem Geist und blitzendem Humor. Auch nach dieser Seite freilich sieht die Synthese, die er darstellt,

sobald man die näheren Bestimmtheiten in Betracht zieht, wesentlich anders aus als bei Siebenkäs. Vult hat nichts von der Schwerblütigkeit, nichts von der transcendenten Sentimentalität des Armenadvokaten. Seine Geistesfreiheit ist weltlicher, lachender, beflügelter. Er wird mit der Welt viel entschiedener fertig; auch wenn ihn sein Zornfeuer, sein „Schmollgeist" erfasst. Siebenkäs ist eine ins Innerliche zurückgeschlagene Natur. Vult steht der Welt mit dem Mute des Eingreifens gegenüber.

Die bisher betrachteten Charaktersynthesen hatten sämtlich zu ihrem einen Gliede das Leben im Engen, Kleinen, Wunderlichen. Doch erweist sich die synthetische Kraft Jean Pauls auch in anderen Richtungen. So weiss er hingebungsvolle Weichheit und strotzende Naturkraft in denselben Individuen zu verbinden. Unter seinen Hauptgestalten finden sich mehrere, die beide Seiten in hochentwickeltem Grade zeigen und doch geschlossene, glaubliche Persönlichkeiten bilden. Sie stehen der Welt unbedingt offen; es ist, als ob sie unmittelbar als Seele, ohne die Schalen und Krusten des Leibes, mit der Welt verkehrten; auf ihrer Seele spielt die Welt eine unermessliche Fülle der entzückendsten Melodieen; die Erde berührt sie stets wie ein neuer Planet, in dessen Wunder sie zum ersten Mal hineinschauen; sie haben nicht nur mit den Dingen, sondern mit den Geistern der Dinge Gemeinschaft; jedes Ding wirkt auf sie wie eine von ihrem Standorte das ganze All spiegelnde Monade; sie möchten in jede Erscheinung des Alls, grosse wie kleine, inbrünstig hinüberfliessen; sie können sich nicht genug thun in dem Vertiefen und Ausschöpfen der sehnsuchtsvollen Vereinigungsgefühle; sie leiden an der Trennung des Ich vom Du, des Endlichen vom Unendlichen und wiegen sich in den schmerzvollen Entzückungen ihrer Ausweitungs- und Hingebungsgefühle. Auf der anderen Seite aber sind sie Kraft- und Faustnaturen und gleichen emporstürmenden Adlern; sie können sich vor überquellendem Drange nicht halten; ihr Lebensgefühl ist schwellendes Fruchtbarkeitsgefühl; eine ganze zeugende Natur ist in ihnen mächtig; sie wollen Menschen

erobern und besitzen, sei es in Liebe, sei es in Freundschaft, und in ihnen ihres eigenen heissen und starken Lebens inne werden; Dasein ist ihnen Freude und Jubel; sie tragen in sich einen unerschöpflichen Quell emporschiessender Freudengarben. Vor allem in den Naturen dieser Synthese zeigt Jean Paul seinen nahen Zusammenhang mit dem deutschen „Sturm und Drang".

Vor allem gehört Albano hierher. Jean Paul nennt ihn treffend einen Jüngling „so mächtig und so zart, ein sanftes Sternbild aus nahen Sonnen, einen schönen Kriegsgott mit der Lyra, eine Sturmwolke voll Aurora". Aber auch Viktor fällt unter den bezeichneten Typus. Der Hauptunterschied zwischen beiden besteht darin, dass bei Viktor die Seite der Naturkraft sich stärker in der Form scherzender, übermütiger Fröhlichkeit äussert als bei dem „Titanen" Albano, dessen Wesen gespannter und zielmässiger ist. Daher bildet der Humor in der Natur Viktors ein wesentliches Glied, während dem Albano diese Selbstbefreiung fehlt. Viktor ist sonach eine noch verwickeltere Gestalt als Albano. Weitere Vertreter dieser Synthese, wenn auch nicht mehr in der vollgültigen Weise wie Albano und Viktor, sind Flamin aus dem Hesperus und die „Titanide" Linda. Nur ist bei Linda das eine Glied der Synthese weit weniger entwickelt als das andere: die weiche, zerschmelzende Entzücktheit tritt in ihrem Wesen bedeutend zurück vor ihrer Willensherrlichkeit. Umgekehrt ist es bei Gustav: hier ist das Sentimentale vorherrschend, die willensstarke Leidenschaft steht zurück. Auch Graf Lismore in den durch Satire und Witzspiel leider so schwer geniessbaren „Biographischen Belustigungen" ist hier zu nennen.

Auf zwei andere Synthesen will ich nur kurz hinweisen. Es giebt viele Gestalten bei Jean Paul, in denen stark entwickelte pessimistische und stark entwickelte optimistische Weltstimmungen mit einander gepaart sind. Diese Personen wenden sich einerseits voll Grauen und Satire von der sphinxartigen, wahnwitzigen Welt ab; anderseits aber umfangen sie das heilige All und die süsse

Erde mit hochgestimmter Liebe. In besonders kühner Weise zeigt sich diese Synthese bei Ottomar und Emanuel verwirklicht. Aber auch bei einer Natur wie Roquairol lässt sich von einer weltverachtenden Seite und ihrem Gegensatze reden; nur dass hier dieser Gegensatz in scharfgewürzter, raffiniert geniessender Daseinsbejahung besteht. Schopenhauer hätte sich sicherlich nicht so stark zu Jean Paul hingezogen gefühlt, wenn die schwärmerisch erlösenden Stimmungen sich bei ihm nicht auf der Grundlage einer scharfen Hervorkehrung der pessimistischen Seiten des Daseins entwickelten.[1])

Eine andere Synthese tritt in Naturen wie dem Ritter Gaspard und Lord Horion zu Tage. Hier ist eherne, eisige Geistesgrösse vorhanden; und doch wohnt in der verschwiegenen Tiefe ihres gleichsam vergletscherten Wesens verhaltene, zurückgeworfene heisse Leidenschaft.

Endlich kommen noch jene Synthesen hinzu, in denen sich das Eigentümliche des Humors, soweit ihn Jean Paul seinen Menschen einverleibt, ausspricht. Der Humor nämlich, soweit er nur vom Dichter ausgeht und lediglich zu seiner Darstellungsweise gehört, bleibt hier bei Seite. Nirgends werden die Charakter-Synthesen des Dichters schroffer und weiter als in seinen grossen Humoristen. Daher sei ihnen ein besonderer Abschnitt gewidmet.

Zuvor sei noch daran erinnert, dass die Charaktersynthesen Jean Pauls zum Teil zugleich gefährliche Brechungen und Untergrabungen der Persönlichkeit bedeuten. In den betrachteten Synthesen liegt ja keineswegs, wie dies schon der Anfang dieses Abschnittes hervorhob, Ausgeglichenheit der Unterschiede und Gegensätze, Zusammenfassung zu harmonischer Einheit. Vielmehr hat sich uns, je weiter wir in der Reihe seiner synthetischen Charaktere vorwärts schritten, um so mehr gezeigt, dass in den Synthesen Reibung, Bruch, Widerspruch bestehen

[1]) Jean Paul ist kein so gewöhnlicher und harmloser Optimist, wie er bei Josef Müller (a. a. O. S. 87 ff.) erscheint. Die Wichtigkeit, die die rätselvoll grauenhafte Seite der Welt für ihn hatte, kommt in dem Bilde, das Müller von seiner Weltanschauung giebt, nicht zur Geltung.

bleibt. Die Gegensätze sind zur Einheit der Persönlichkeit zusammengerafft, aber trotzdem besteht zwischen ihnen gefährliche Spannung und Befehdung. So ist es besonders bei Lord Horion, Ottomar, Siebenkäs, auch bei Viktor und Albano. Natürlich ist nicht gemeint, dass die Spannungen und Brechungen die Personen immer wirklich bis zum Untergange führen müssen. Noch weit stärker aber wird das Gefährliche in der Zusammensetzung mancher Jean-Paulscher Charaktere zum Vorschein kommen, wenn uns im folgenden Abschnitt die genialen Humoristen genauer entgegentreten werden. Da wird sich nämlich zeigen, dass durch die verfeinerten und weitgetriebenen Selbstbespiegelungen das Gefährliche der Brechungen und Widersprüche bedeutend verschärft wird. Übrigens kommt auch schon, ganz abgesehen von der widerspruchsvollen Zusammensetzung, gewissen Eigenschaften, die Jean Paul seinen Charakteren zu geben liebt, etwas Gefährliches zu. Dies gilt insbesondere von der hochgesteigerten Sentimentalität. Das Störbare, Reizbare, Wehrlose, Allzuweiche kann das Gedeihen des Lebens in hohem Grade gefährden. Zu der hinaufgetriebenen Sentimentalität gehört sodann auch das Sichnichtgenugthunkönnen in Tiefe, Unendlichkeit, Übergeistigkeit des Fühlens, das Sichgeniessen und Sichbespiegeln in seinen süssen Schmerzen und schauernden Seligkeiten. Und auch nach dieser Seite ist das überschwenglich Sentimentale eine gefährliche Eigenschaft. In den mannigfaltigsten Weisen lässt dies der Dichter hervortreten; man denke etwa an Amandus, Gustav, Liane, Emanuel. Aber auch die titanische Kraftüberfülle, wie sie Albano zeigt, enthält schon an und für sich Gefahren für die Entwickelung des Innenmenschen. Wir sehen also schon hier: unser Dichter schafft mit Vorliebe Individuen von gefährlicher Menschlichkeit. Er lässt seine Menschen sich wagen, er wirft sie in schwierige, ja oft unselige innere Lebensbedingungen hinein. Er ist von wohlfeil harmonisierender Menschenauffassung überaus weit entfernt.

9. Die Humoristen Jean Pauls.

Was Jean Paul in dem Gestalten von Charakteren zu leisten vermag, tritt besonders an seinen genialen Humoristen zu Tage. Die Geschichte der Dichtkunst weist nicht viel Charaktere von so verwickelter Natur auf wie diese; und doch weiss sie uns Jean Paul in individueller Geschlossenheit hinzustellen. Schon der Humor als solcher bringt eine vielfältige Verwickelung mit sich: der Humorist vereinigt närrischen Übermut und schweren Ernst, er hängt mit Liebe an den Dingen und schüttelt doch wieder lachend die Welt ab, er springt vom Niedrigen ins Erhabene und von da wieder in den Wust des Irdischen zurück. Dazu kommen dann noch die Verknüpfungen, die der Humor mit den besonderen Eigenschaften in verschiedenen Personen eingeht.

Was an den Humoristen Jean Pauls vor allem auffällt, ist dies, dass dem Humor Weltanschauungshintergrund gegeben ist. Ihre Betrachtungen und Gefühle fassen die Dinge und Menschen an den grossen, bedeutungsvollen, bleibenden Grundzügen an, in ihren Gang und Inhalt spielen beständig, wenn auch meist nur in gefühlsmässigem Anklang, die Weltkategorien hinein. Besonders die Gegensätze von Endlichkeit und Ewigkeit, Irdischem und Jenseits, von Körper und Geist, von Mensch und Natur, dem Individuum und dem All geben Richtungslinien ab, denen gemäss die Sprünge des Humors erfolgen. Sodann aber liegt auch die unter grossen Gesichtspunkten aufgefasste Entwickelung der Menschheit dem Humor Jean Pauls zu Grunde. Die mannigfaltigen Fragen und Wertschätzungen, von denen die optimistische oder pessimistische Stellung zur Welt abhängt, bewegen das Gemüt seiner humoristischen genialen Menschen. Man betrachte etwa Viktors Leichenrede auf sich selber im achtundzwanzigsten Hundsposttag. In dieser Rede liegt eines der genialsten Erzeugnisse des Jean-Paulschen Humors vor. Sie ist eine einzigartige Mischung aus Tiefsinn und Wahnsinn, aus jünglingsmässiger Zartheit und männlichem Cynismus, aus thränenvoller Rührung und grimmigen Schmerzen, aus sehnsuchtsvollem

Idealismus und überlegener Freigeistigkeit. Aus allen Ergüssen und Ausbrüchen der Rede aber spricht ein Geist, der über Tod und Ewigkeit, Ich und Menschenschicksal, Liebe und Glück, Wert und Unwert des Lebens viel gesonnen und gegrübelt hat. Oder man bringe sich das „Erste Fruchtstück“ aus dem Siebenkäs in Erinnerung, das eine kleine Dichtung für sich bildet. Zwar ist sie nicht von Anfang bis zu Ende humoristisch; wohl aber tritt Humor von verschiedener Gestalt an langen und wichtigen Stellen hervor. Und überall spricht sich ein Gemüt aus, das bei aller hochlyrischen, dithyrambischen Stimmung zugleich in philosophischen Weltbetrachtungen teils furchtloser und düsterer, teils feuriger und glaubensstarker Art lebt.

Nicht alle Humoristen Jean Pauls wurzeln gleich sehr in Weltanschauung. Schon bei Vult nimmt sie keine so bestimmende Stellung ein wie etwa bei Viktor. Noch mehr tritt sie bei Fenck zurück. Ja, Katzenbergers närrisch grimmige Laune und satirische Grobheit wird man kaum noch Humor im strengen Sinne nennen dürfen, da hier der Weltanschauungshintergrund nahezu fehlt. Und nun gar Hoppedizel ist vollends kein Humorist, sondern nur ein närrischer Spassmacher, als solcher aber eine höchst gelungene Gestalt; und etwas Ähnliches gilt von dem „Scherzvogel“ Worble, der sich in dem niedrigeren Reiche des derben Spasses mit prächtigem Behagen auslebt.

Unterschiede anderer Art treten in Jean Pauls humoristischer Welt dadurch ein, dass das Verhältnis zur Sentimentalität und zur Starkgeistigkeit mannigfache Verschiedenheit aufweist. Vor allem fällt der Unterschied in die Augen, dass in gewissen Personen der humoristisch überlegene Geist sich auf der Grundlage eines weichen, sehnenden, zitternden Gemütes erhebt, in anderen Fällen dagegen die Beimischung von Sentimentalität fehlt oder doch zurücktritt und der Humor vielmehr das Gepräge eines ehernen, gewappneten Geistes trägt.

Sentimentale Humoristen sind vor allem Viktor und Siebenkäs. Auch Ottomar kann insofern genannt werden, als seine Persönlichkeit sich, wenn auch nicht in der

Hauptsache, so doch in gewissen Stimmungen humoristisch entlädt und, allerdings in Verbindung mit erhabener Starkgeistigkeit, von überströmendem transcendentem Sehnen durchtränkt ist. Vults Humor dagegen stammt aus einem Geiste von blitzender Härte, von scharfer Angriffslust; das Weiche und Gerührte ist mehr nur ein Vorübergehendes in seinem Wesen. Noch ferner dem sentimentalen Humor stehen Gestalten wie Leibgeber und Schoppe.

Wenn ich Viktor und Siebenkäs sentimentale Humoristen nenne, so habe ich dabei nicht etwa weinerlichen, rührseligen Humor im Sinne. Auch ein solcher Humor hat sein gewisses Recht. Doch bei Jean Paul nimmt der sentimentale Humor nicht diese Erweichung an. Sobald Viktor und Siebenkäs humoristisch werden, ist es immer so, dass eine starkgeistige Stimmung über sie kommt. Ihr Humor erwächst unmittelbar aus einem tapferen, unabhängigen, fest in sich gepackten Geisteszustande. Erst dahinter, oft in ziemlich weiter Ferne, steht die überschwengliche Herzensweichheit. Was ich damit meine, mag man ersehen, wenn man etwa die grimmig und selbstquälend humoristischen Reden des Siebenkäs im sechsten Kapitel liest, wo seine Verarmung immer bedrohlicher steigt und ein Stück nach dem andern versetzt werden muss. Diese Reden stammen aus einem stoisch gehärteten, von wildem Stolz gehobenen Herzen; dahinter aber fühlt man das hingebend Weiche, schwärmerisch Liebe- und Glückbedürftige seines Wesens. Gleichfalls als gutes Beispiel kann des Siebenkäs „Abendblatt" im elften Kapitel gelten: auch hier steht der kühne, furchtlose Seelenaufschwung im Vordergrunde; doch hat diese Tapferkeit etwas Gebrochenes: man merkt zugleich die Melancholie des glücklich-unglücklichen, unendlich sehnsuchtsvollen Menschenherzens. Oder man denke an die närrischen, übermütigen Einfälle und Streiche Viktors im zehnten und elften Hundsposttag: hier hört man nur wie aus weiter Ferne den sentimentalen Grundton seines Wesens heraus.[1])

[1]) Julius Bahnsen hebt, und zwar mit Rücksicht auf Jean Paul,

Sollte die humoristische Art des Siebenkäs noch genauer zergliedert werden, so wäre an das schon im vorigen Abschnitt Gesagte zu erinnern. Die Synthese seines Wesens wird dadurch noch eigenartiger, dass diesem überschwenglichen, starkgeistigen, stachlig humoristischen Mann als ein alle seine Äusserungen mehr oder weniger durchsetzender Charakterzug enge Kleinstädterei, pedantische Kleingelehrsamkeit und hypochondrischer Gedankenkram zugemischt ist. Hierdurch wird er zu einer noch verwickelteren Schöpfung. Und dennoch schliessen sich alle diese verschiedenen, ja zum Teil gegensätzlichen Seiten zu einer Einheit zusammen, in der alles wie von Natur festgekittet und für einander bestimmt ist. Etwas völlig anderes wäre an Viktor herauszukehren, wenn das Gefüge seines Wesens noch näher bezeichnet werden sollte. Bei aller Jenseitigkeit hat er doch zugleich etwas unbefangen Lustiges, ja etwas leichtfertig Oberflächliches. In ihm lebt etwas wie von einem jungen kraftstrotzenden edlen Tiere, das seine Kraftüberfülle in allerhand übermütigen Spielen auslebt. So kommt es, dass Viktor und Siebenkäs, die in der allgemeinsten Zusammensetzung ihres Wesens manches Gleiche aufweisen, als volle Menschen in weitem Abstande von einander stehen. Auch von Viktor übrigens ist hervorzuheben, dass, so verschiedenartig und entgegengesetzt auch die Seiten seines Wesens sind, sie doch in einen individuellen Lebenspunkt zusammengehen. Freilich nur für den, der verständnisvoll nachzuerleben weiss. Sonst fallen die verschiedenen Seiten verbindungslos auseinander. Man lese z. B. den achtzehnten Hundsposttag: da begegnen wir am Anfang allerhand phantasievoll närrischen, liebenswürdigen Launen Viktors; dann aber tritt während des Gartenkonzerts ein Umschlag ein: Stimmungen, die ein Äusserstes an Sentimentalität bedeuten, erfassen ihn. Und

---

das „ästhetisch Gleichwertige“ des sentimentalen, weichherzig milden und des hassgetränkten Humors hervor (Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen, Lauenburg 1877). Auch sonst finden sich in dieser Schrift verständnisvolle Bemerkungen über Jean Paul.

dennoch stellt sich uns hier wie dort derselbe eine Mensch in glaubwürdiger Weise dar.

Ich wende mich jetzt zu den grossen Humoristen der willensstarken Art. Ihnen allen ist etwas von losgelöster, spröder Vogelfreiheit gemeinsam, die mit der göttlichen Frechheit des Cynikers auf sich selbst pocht. Leibgeber, Schoppe, Vult — sie alle drei sind Vertreter der negativen Freiheit, der weltabschüttelnden Unabhängigkeit. Alle drei sind freie Wanderer, die jedes gewohnte Geleise verachten, jede Verbindlichkeit von sich weisen, nur ihre unvergleichliche Einzigkeit als das gelten lassen, wonach sie sich richten. Von dieser stolzen Punktualität, von diesem keuschen Cynismus war, was Leibgeber und Schoppe betrifft, schon im siebenten Abschnitt die Rede. Aber auch von Vult gilt das Gleiche, nur nicht in so starkem Grade. Wenn er die Herzen, die er liebt, so gern verwundet und peinigt, so hängt dies damit zusammen, dass er in seiner Hingebung an sie nur dadurch seine freie Einzigkeit sich sichern zu können glaubt, dass er sie zugleich durch Feindseligkeiten von sich stösst. Auch an Katzenberger kann hier erinnert werden, wenn er auch nicht zu den grossen Humoristen gehört. Denn wenn wir ihn sich so grob, borstig, widerlich, roh und geizig benehmen sehen, so rührt dies letzten Grundes von seinem Unabhängigkeitsfanatismus her. Man vergegenwärtige sich etwa, wie er in der achtunddreissigsten Summula seinen Tischgenossen zu ihrem Entsetzen das Grund- und Vernunftlose des Ekels darlegt. Mit entgegenkommenderen und feineren Gefühlen würde er zum Sklaven der Menschen und Dinge zu werden fürchten. Gestalten wie Leibgeber, Schoppe, Katzenberger erinnern mich an den Ausspruch Heinrich Heines: „Jean Paul vermummt sich manchmal in einen bettelhaften plumpen Gesellen, aber dann plötzlich, wie die Fürsten inkognito, die wir auf dem Theater sehen, knöpft er den groben Oberrock auf, und wir erblicken alsdann den strahlenden Stern.“ [1])

[1]) Heinrich Heine, Die romantische Schule (Werke, Hamburg 1872, Bd. 6, S. 230).

In den Humoristen der willensstarken Art liegen teilweise andere Synthesen vor als in denen der sentimentalen Richtung. Dort war das Sentimentale als ausdrückliches (wenn auch mehr im Hintergrund stehendes) Glied in der Zusammensetzung des Humors vorhanden. Hier hingegen macht sich die Sentimentalität nur in der Form der Überwundenheit fühlbar. Die Anlage zu weicher Eindrucksfähigkeit, zu zarter Störbarkeit durch die widrigen Seiten des Lebens, der Hang zu schwärmerisch idealen Ansprüchen an die Welt wird als eine Gefahr, als ein Feind im Innern gespürt und mit Härte und Grausamkeit behandelt. Leibgeber, Schoppe und Vult wären nicht von so verwundender, losfahrender, höhnischer, grimmiger Art gegen Menschen, Welt und gegen sich selber, wenn sie nicht in ihrem verborgensten Innern die Neigung zu überschwenglicher Gefühlsidealität und seliger Schwärmerei als drohenden Feind fühlten. Der wilde Spass, den sie an satirischen Ausfällen und Zersetzungen haben, wäre ohne diesen verschwiegenen Untergrund nicht zu verstehen. Was an ihnen offen zu Tage liegt, das ist schneidende Weltverachtung gehärteter Feuergeister, grimmige Weltverhöhnung empörter Idealisten; zugleich aber fühlt man, wie sie an ihrer eigenen Weichheit, an ihrem Schwernehmen und am Sichnichtgenugthunkönnen in innerem Verarbeiten leiden. Eben darum hat ihre stoische, rabiate Weltverachtung für den Tieferblickenden doch zugleich etwas von der Art an sich, wie eine zitternde, wehrlose Seele an der Welt leidet. Ihr Pessimismus — so könnte man sagen — ist starkgeistige Weltverachtung, feuriger Weltgrimm, zugleich aber in verschwiegener Tiefe ein zartes, innig wehethuendes Leiden an der Welt. Als besondere Belege dafür hebe ich den Adams-Brief Leibgebers an Siebenkäs[1]) im vierten und den Abschied Leibgebers von Siebenkäs im vierundzwanzigsten Kapitel heraus, sodann

[1]) Friedrich Schlegel sagt, dass schon um dieses Briefes willen, den der Dichter seinen „trotzigen, kernigen, prallen, herrlichen Leibgeber“ schreiben lässt, Jean Paul den Namen eines grossen Dichters verdiene (Prosaische Jugendschriften. Herausgegeben von Minor. Wien 1882, Bd. 2, S. 280).

das Tagebuch Schoppes in der zweiundzwanzigsten und seinen Brief an Albano in der einunddreissigsten Jobelperiode, endlich den Brief Vults an Walt, worin er über seinen „Schmollgeist“ spricht.

Sollte näher auf die Weltverachtung dieser grossen Humoristen eingegangen werden, so wäre hervorzuheben, dass sich mit ihr — gegensatzreich wie die Humoristen nun einmal sind — zugleich eine gewisse Liebe zur Welt paart. Am meisten tritt diese wohlthuende Seite an Vult hervor, der auch sonst von den dreien die verhältnismässig mildeste Erscheinung ist. Wo der Dichter — im siebenundfünfzigsten Kapitel — das Doppelleben der Brüder in der zweigeteilten ärmlichen Stube schildert, zeigt sich das Freundliche in Vults Verhältnis zur Welt in ganz besonderem Grade.

Wichtiger ist, zu der grimmigen Weltverachtung nun auch die Geistesüberlegenheit hinzuzunehmen, mit der diese Humoristen doch auch wieder über jener stehen. Die Weltverachtung wird ja nur dadurch zum Humor, dass sie sich mit abschüttelnder, auflösender, in den Wind schlagender Geistesüberlegenheit verbindet. Diese Freiheit und Überlegenheit erreicht nun bei den Humoristen der willensstarken Art einen höheren und reineren Grad als bei denen der sentimentalen Richtung. Dort spielt in die Befreiung das Leiden an der Welt ziehender, zerrender, brechender hinein als hier. Auch in die That der Selbstbefreiung gehen die schneidenden Widersprüche des Lebens quälend ein. Bei den Humoristen der willensstarken Art finden diese Brechungen der Selbstbefreiung in geringerem Masse statt. Jene stehen, um die Bezeichnungen Friedrich Vischers zu gebrauchen, mehr auf der Stufe des „gebrochenen Humors“, diese nähern sich mehr dem „freien Humor“ an. Nur möchte ich damit nicht die Meinung verbunden sehen, als ob dem „gebrochenen Humor“ ein gewisser ästhetischer Makel anhaftete. Er stellt eine vollkommen berechtigte Form des Humors dar, und man darf nicht — wozu Vischer neigt — an die humoristischen Dichter mit der Forderung herantreten, dass es ihre Aufgabe sei, es bis zur freien

Form des Humors zu bringen. Sind der Dichter, seine Charaktere und seine ganze Welt dementsprechend angelegt und gestimmt, so ist es vielmehr in der Ordnung, wenn die Dichtung sich in der pessimistischeren Weise des gebrochenen Humors hält.

Jean Paul nun hat einerseits viel zu scharfen Pessimismus in sich und ist anderseits viel zu sentimental gestimmt, als dass er es zu breiter und wuchtiger Entfaltung eines völlig freien Humors, eines Humors von siegreich und kernhaft optimistischer Art bringen könnte. Das Leiden an den schweren und widersinnigen Seiten des Daseins tönt mit wenigen Ausnahmen überall durch seinen Humor hindurch. Doch bieten die Humoristen der willensstarken Art Annäherungen an dem freien Humor dar. Das Gebrochene und Leidende tritt in ihrem Humor weit weniger hervor als etwa in dem des Siebenkäs. Ja zuweilen gelingt es ihnen, sich mit der siegreichen Heiterkeit eines Geistes zu äussern, der die Qual des Welträtsels völlig losgeworden ist. Dies gilt beispielsweise von Leibgeber dort, wo er auf der letzten schmerzvollen Wanderung mit Siebenkäs allerhand Melodien vor sich hinpfeift: „Ich pfeife das Leben aus, das Welttheater und was so darauf ist"; oder von Schoppe, wo er, bei hässlichem Wetter in einem Teiche badend, an die erschreckten Umstehenden eine Anrede voll wilder, närrischer Einfälle hält.

Trotz aller siegreichen Freiheit indessen endet Leibgeber-Schoppe in Wahnsinn. Das Übermass, mit dem das Ich sich nur auf sich bezieht und nur auf sich stellt und sich witzig in sich bespiegelt, rächt sich durch Selbstzersetzung dieses Ichs in Wahnsinn. Und passender Weise nimmt dieser Wahnsinn die Gestalt eines Zerrbildes der Fichteschen Philosophie an. Schoppe wird durch dieses Schicksal zu einer Gestalt von innerlichster Tragik.

Eine Eigentümlichkeit aller bisher betrachteten Humoristen Jean Pauls ist ihr keuscher Sinn. Mit dem Wesen ihres Geistes ist die Unmöglichkeit verbunden, sich innerlich zu beschmutzen. Auf der anderen Seite aber haben sie alle den Hang zum Cynischen. Dies hat tiefe Ursachen.

Es ist nicht im entferntesten Vorliebe für das Gemeine, was sie zum Cynischen treibt; vielmehr hängt ihr Cynismus mit ihrer eigentümlichen Grösse zusammen: mit der kühnen Freiheit, mit der sie der Welt gegenüberstehen, mit ihrem idealisch zugeschärften Gefühl für die pessimistischen Seiten des Weltbildes, mit ihrem furchtlosen Hass gegen alles Gemeine und Rohe — einem Hass, der so gründlich und ehrlich ist, dass er das Gemeine und Rohe auch bei seinem wahren Namen nennen will —; endlich mit ihrem hochentwickelten Sinn für die aus der Verwertung des Gemeinen und Hässlichen sich ergebenden komischen Stösse und Auflösungen. Diese Zusammenhänge zu verfolgen und zu begründen, gehört nicht hierher. Kurz, auf diese Weise entsteht eine überaus scharf gegensätzliche Synthese von Keuschheit und Cynismus. Wer die cynischen Spässe und Satiren Leibgebers oder Schoppes liest und dabei die Vorstellung hätte, dass ihre Seele einen Hang zu Gemeinheiten habe, würde den Charakter dieser Humoristen gänzlich missverstehen. In der schärfsten Weise sind beide Seiten wohl bei Schoppe entwickelt. Wie ergreifend tritt uns beispielsweise die Verbindung beider Seiten in der Art entgegen, wie er in der zweiundzwanzigsten Jobelperiode über seine Liebesleidenschaft spricht! Aber auch Katzenberger ist hier mit Nachdruck zu nennen. So sehr er aus starkgeistiger Verachtung des Ekels Ekelhaftes redet und thut, so rein bleibt doch seine Seele. Niemand hat diese Synthese von Reinheit und Cynismus und ihren Zusammenhang mit dem Wesen Jean Pauls so treffend hervorgehoben wie Friedrich Vischer.[1])

Unter den grossen Humoristen Jean Pauls giebt es einen, der gründlich unkeusch und durch und durch erotisch vergiftet ist: Roquairol. Doch steht auch hinter Roquairol (wie hinter den anderen Lüstlingen, die er geschaffen hat) der keusch empfindende, teils von Trauer, teils von Abscheu erfüllte Dichter. Dieser Gestalt sind schliesslich einige Worte zu widmen.

---

[1]) Friedrich Vischer, Mode und Cynismus. Stuttgart 1879, S. 87 f.

Roquairol ist nicht in dem Sinne Humorist, dass für ihn wie etwa für Schoppe der Humor das Lebenselement bildete; doch aber ist der Humor eine von den charakteristischen Äusserungsweisen seines verwickelten Geistes. Freilich zeigt er eine in wesentlichen Stücken andere Gestalt als bei jenen keuschen und edlen Humoristen.

Zunächst sellt sich uns Roquairol als ein Kraftmensch dar, der indessen seine Kraftüberfülle, ganz anders als Albano, nach der Richtung selbstsüchtigen und frechen Geniessens auslebt. Er ist ein genialer, titanischer Lüstling. Doch wäre er hiermit nur sehr oberflächlich gekennzeichnet; es tritt der wesentliche Zug hinzu, dass er dem Geniessen überdrüssig gegenübersteht, dass sein Feuer ausgebrannt, seine Lust welk geworden ist. Die Kraft des Geniessens war bei ihm ungeheuer; aber die Sucht des Geniessens war noch grösser; und so ist seine Kraft geknickt. Doch auch dies ist noch lange nicht der volle Roquairol. Man muss den weiteren Zug hinzunehmen, dass er bei allem Schalfinden der Genüsse doch noch nach ihnen lechzt; er lebt als der Widerspruch, die Genüsse zu verachten und dennoch nach ihnen zu gieren, über sie hinaus und dennoch ihr Sklave zu sein. Er strebt nach Glück und glaubt nicht daran. Daher wird er von dem Verlangen gequält, seine Genüsse immer schärfer zu würzen, die Wege zu ihnen absichtlich zu Umwegen zu machen, sich durch allerhand Künste und Arabesken immer neue Abwechselungen zu verschaffen. Doch das Wichtigste ist noch immer nicht genannt: er hat mit den grossen Humoristen Jean Pauls, vor allem mit Schoppe, den Hang und die Fähigkeit gemeinsam, sich mit seinem Ich zu beschäftigen, sich in sich zu spiegeln. Und bei der Ausgebranntheit seines Ichs nimmt diese Selbstbespiegelung natürlich ganz andere Formen an als in den gediegen festen Naturen eines Viktor, Siebenkäs, Schoppe. Seine Gefühle und Genüsse leiden an innerer Unwahrheit, und mit dieser Unwahrheit eben schlägt er sich in seinem Selbstbewusstsein quälend herum. Beständig blitzt ihm aus seinem Innenleben das Falsche, Unechte, Ausgehöhlte entgegen. Und dies ist in um so höherem

Grade der Fall, als er bei aller vorherrschenden Selbstsucht doch zugleich lebhaftes Gefühl für edle und reine Grösse hat, ja geradezu ein besseres Selbst in ihm eine Nebenkraft bildet, die sich emporringen möchte. Hierdurch wird die Zusammensetzung Roquairols noch verwickelter und jene Selbstbespiegelung noch unseliger. Wie seine Genüsse, so sind auch diese edleren Regungen seines Wesens von dem Widerspruche des Zweifels und Unglaubens an sich selber angefressen. Sein Ich ist beständig in ein erlebendes und ein zuschauendes gespalten; und da ist es nun eben diese ganze Unwahrhaftigkeit, diese Scheingenüsse und Gefühlsmaskeraden, denen sein oberes Ich zuschaut. Und dieses Zuschauen geschieht natürlich nicht einfach und ruhig, sondern ist selbst wieder ein widerspruchsvolles Auf und Nieder. So unselig aber auch diese Selbstbespiegelung seiner Wesenlosigkeit ist, so ist sie ihm doch zum unentbehrlichen Bedürfnis geworden. Er hat den unwiderstehlichen Hang, vor sich selbst Komödie zu spielen, sich selbst zu belügen, sich selbst innerlich Schauspiele zu geben, an die er halb glaubt und halb nicht glaubt.

Wenn nun Roquairol uns in dieser Verfassung seines Wesens vor Augen steht, so haben wir endlich noch das Weitere hinzuzufügen, dass dieser starke Mensch die Geistesfreiheit phantastischen, grotesken Humors besitzt. Die Selbstbespiegelung seines Geistes trägt nicht das Gepräge ernsthafter Grübelei oder gar hypochondrischer Zwangsvorstellungen; sie ist nicht nur sein furchtbares Schicksal, sondern auch sein freies Spiel. Er starrt nicht nur erschreckt in sich hinein, sondern weiss zugleich mit grausigem Lachen sich über sich zu erheben. Überhaupt hat er die Kraft, mit den Dingen und Menschen in phantastischen Verzerrungen sein Spiel zu treiben, selbst das Grosse und Furchtbare in der Weise wilden, nächtlichen, spukhaften Humors zu geniessen. Man denke nur an das Pistolenabenteuer, das er noch als halber Knabe mit Linda hatte, an die gespensterhafte Romantik, unter der er seinen Freundschaftsbund mit Albano schliesst, oder an die komödienhafte Tragik, die er für seinen Selbstmord in Szene setzt.

Die Kraft Jean Pauls, zu individualisieren, zeigt sich vielleicht an keiner seiner Personen in so überzeugender und packender Weise als an dieser genialsten und tragischsten Gestalt, die er geschaffen hat. Es war sicherlich kein Leichtes, die vielfältigen, beziehungsreichen, widersprechenden Züge, aus denen Roquairol besteht, zu einer lebensvollen Einheit zusammenzuraffen. Jean Paul hat diese schwere Aufgabe gelöst: Roquairol steht trotz seiner Zersetztheit als ein Geschöpf aus einem Gusse vor uns.

Zugleich steht uns jetzt die Vorliebe Jean Pauls für gefährlich zusammengesetzte Naturen weit umfassender vor Augen als am Schlusse des vorigen Abschnittes. Erst die Betrachtung der grossen Humoristen hat uns gezeigt, in wie erstaunlich scharfer und tiefer Weise Jean Paul in die einerseits bereichernden und vertiefenden, anderseits gefährlichen, ja untergrabenden, zersetzend und zerstörend wirkenden Brechungen und Selbstbespiegelungen des modernen Menschen eingedrungen ist.

10. Zusammenfassung und Schluss.

Nach Seite der Form sowohl wie des Inhalts hat die Kunst des Individualisierens durch Jean Paul bedeutsame Bereicherungen erfahren. Wenn ich sage: „nach Seite der Form“, so meine ich, dass Jean Paul mit Rücksicht auf die psychologische Eindringlichkeit des Charakterisierens, sowie mit Rücksicht auf das Stimmungsgemässe und Phantasievolle, womit er seine Gestalten hinstellt, wichtige Förderungen bedeutet. Wenn ich aber sage: „nach Seite des Inhalts“, so habe ich im Auge, dass Jean Paul den Kreis der dichterisch gestalteten Individuen um wichtige Typen, um eigenartige Ausbildungen und Mischungen vermehrt hat. Aus verschiedenen Lebensbereichen und Geistesstufen hat er Individuen zu schöpfen verstanden, wie sie, insbesondere in Deutschland, vor ihm höchstens nur annäherungsweise in der Dichtung vorhanden waren. Dies gilt vor allem von Jean Pauls genialen Humoristen und den hohen Vertretern der Sentimentalität, sodann auch von seinen engen

und gedrückten Menschen. Aber es kommt auch überhaupt die Art und Weise in Betracht, wie er schroffe und kühne Gegensätze in seinen Personen zu binden versteht. In allen diesen Beziehungen hat er zahlreiche Individuen hingestellt, hinsichtlich deren er als originaler Gestaltenschöpfer gelten darf.

Man braucht nur einigermassen mit Jean Paul vertraut zu sein, um zu fühlen, dass er ein so ureigentümlicher, man möchte sagen: einmaliger Geit ist, dass alle von ihm geschaffenen Gestalten notwendigerweise eine ganz besondere Färbung und Stimmung erhalten müssen. Aber nicht nur dies ist gemeint; sondern wenn ich ihn einen originalen Gestaltenschöpfer nenne, soll damit gesagt sein, dass er zahlreiche Individuen geschaffen hat, die solche eigentümliche Verbindungen und Mischungen des Menschlichen darstellen, wie sie vor ihm nicht oder nur annäherungsweise in der deutschen Dichtung dagewesen sind. Und zwar sind die von Jean Paul eingeführten verhältnismässig neuen Typen zum grossen Teil von hoher menschlicher Bedeutung; es finden sich unter ihnen zahlreiche Gestalten, die als Verkörperungen vielsagender menschlicher Werte zu betrachten sind, und denen daher für die Auffassung und Deutung menschlichen Wesens und menschlicher Entwickelung eine aufschlussreiche und erleuchtende Wichtigkeit zukommt. Unter einem solchen Gesichtspunkt wird von Goethe gesagt werden, dass er durch seinen Werther und Wilhelm Meister, Faust und Mephisto, durch Gretchen und Iphigenie, durch Tasso, Antonio und manche andere Gestalten ein unermesslicher Bereicherer der menschlich hochbedeutsamen Individualitäten in der deutschen Dichtung geworden ist. Von Schiller wird man in diesem Sinne vor allem Karl und Franz Moor, Fiesko, Posa, Wallenstein zu nennen haben. Und zu ihnen darf Jean Paul als Schöpfer Viktors und Albanos, Ottomars und Emanuels, Siebenkäs, Schoppes und Roquairols, Walts und Vults, Lianens und Lindas — um nur die Höhepunkte zu nennen — hinzugefügt werden.

Es war schon im dritten und vierten Abschnitt von

der Verwandtschaft des Jean-Paulschen Individualisierens mit moderner Art die Rede. Aber auch durch den menschlichen Gehalt seiner Individuen kommt Jean Paul in mancher Beziehung modernen Erscheinungen auffallend nahe. So möchte ich glauben, dass die hochsentimentalen Menschen Jean Pauls, die schwärmerisch nach Überwelten aufschauen, besonderem Verständnis dort begegnen müssten, wo die moderne Phantasiekunst gepflegt und verehrt wird. Und ich möchte weiter glauben, dass die kühnen Synthesen in seinen Gestalten dem mit Nachdruck modernen Menschen, der nicht genug vielfältig und verwickelt sein kann, besonders nahe liegen müssten. Vor allem aber müssten Gestalten wie Schoppe, Roquairol, auch Lord Horion, dem modernen Menschen als blutsverwandt erscheinen. Kennzeichnet sich doch der moderne Geist geradezu durch einen wahren Durst nach Brechungen, Widersprüchen, Selbstbespiegelungen, Zersetzungen. Gottschall hat Recht, wenn er darauf hinweist, dass Jean Paul, indem er Schoppe und Roquairol schuf, sich mehr in den modernen Geist vertieft habe, als dies Goethe und Schiller möglich war.[1])

Jean Paul hat in seinem dichterischen Gestalten tief in die werdende moderne Seele vorausgeschaut. Selbst in den Steigerungen des Sentimentalen, Seher- und Traumhaften liegt ein Element vor, dass sich in den weiteren Entwickelungen der modernen Seele — man denke an die Kunst Wagners, an Nietzsches Zarathustra oder an moderne Dichter wie etwa Julius Hart oder Bruno Wille — mächtig regt. Und ebenso lässt sich von einem Voraustreffen von Zukunftstönen sprechen, wenn man an das Allkraftstrotzende, überschäumend Lebensmächtige in manchen seiner Gestalten, besonders in Albano, denkt. War doch selbst von Goethes Faust, als Jean Paul seinen Titan schuf, erst das Bruchstück vom Jahre 1790 erschienen. In noch viel höherem Grade aber kann Jean Paul als Vorauserschauer der modernen Seele insofern gelten, als er in mehrere Gestalten, besonders in Siebenkäs, Leibgeber, Schoppe und Roquairol,

[1]) Gottschall a. a. O., S. 205.

Brechungen, Untergrabungen, Zerrissenheiten von einer Innerlichkeit, wie niemand vor ihm, hineingearbeitet hat. Um nur einiges herauszuheben: ungefähr gleichzeitig mit Titan erschien Chateaubriands René. Der Dichter berauscht sich ahnungsvoll an den grossen Geheimnissen der Welt und schaudert vor dem Endlichen zurück. Er geniesst verzückt und zitternd; doch schlägt die hohe Wonne bald in Überdruss aus. Ein Jahrzehnt später stieg Byrons flammender Stern empor. Wie bringt sich nicht in seinen Dichtungen individualistischer Trotz und entzückungsreiche Hingebung an die zarten und reinen Schönheiten der Welt, die Selbstherrlichkeit leidenschaftlichen Geniessens und die triumphierende Macht des freien, erhabenen Geistes zum Ausdruck! Dann lieferte Polen seinen gewaltigen Beitrag zur Zerrissenheitsdichtung in Mickiewicz. Gustav und Konrad in seiner Dichtung „Dziady" sprechen das ungeheure Ringen eines schmerz- und wonnevoll erregten, in mystisches Allgefühl und einsames Selbstgefühl zerrissenen, sich an Welt und Gott messenden Titanengeistes aus. Aus Deutschland mag an Ernst Theodor Amadeus Hoffmanns Kater Murr mit seiner Verbindung von scharfem Wirklichkeitssinn und geheimnisvoller Phantastik und an Heines Romancero erinnert sein. Ein auf der Folter liegender freier Geist entlädt sich hier in schmerzvoll frechem, höhnisch wildem und doch im tiefsten Grunde auch rührende Weichheit bergendem Humor. Auch aus Russland drangen schrille Klänge der Verödung und Zerrissenheit in den verschiedensten Weisen zu uns herüber: man denke an Puschkin, Lermontoff, Dostojewski. Und wie sind nicht die Dichter der Gegenwart voll von schweren Untergrabungen, gefährlich feinen Brechungen, unheimlichen Synthesen und kühnen Selbstbefreiungen. Nenne ich etwa Ibsen, Jacobsen, d'Annunzio, Anatole France (man vergegenwärtige sich nur die Gestalt Bergerets), sodann auch Nietzsche (denn er gehört zur Hälfte zu den Dichtern), so kann jeder von ihnen in eigentümlicher Weise bald mehr für die eine, bald mehr für die andere Seite als Beleg gelten. Ich will nun natürlich nicht sagen, dass Jean Paul

alle diese Erscheinungen im Keime in sich schliesst und auf ihre Besonderheiten hinzielt. Sondern nur soviel bedeuten diese geschichtlichen Ausblicke, dass er mit dem zu gefährlichen Widersprüchen und Selbstbeschauungen gesteigerten Selbstbewusstsein, das er einigen seiner Gestalten gab, vorausschauend eine Weise des Menschlichen bezeichnet hat, die für die Entwickelung des modernen Geistes von entscheidender Bedeutung geworden ist.

Über die Idee einer Pädagogik als Bildungswissenschaft.

Von **Goswin Uphues.**

Begriff der Pädagogik.

Pädagogik ist die Wissenschaft von der Erziehung. Was immer man unter Erziehung verstehen mag, sie ist eine Thätigkeit, durch die ein bestimmtes Ziel erreicht werden soll. Eine solche Thätigkeit setzt die Erkenntnis des Zieles und seiner Erreichbarkeit voraus. Es ist darum erste Aufgabe einer Wissenschaft der Erziehung, das Ziel der Erziehung festzusetzen und die Bedingungen seiner Erreichbarkeit zu bestimmen. Die Bedingungen der Erreichbarkeit, wie z. B. das Vorhandensein von Erziehern und Zöglingen, die zur Erreichung des Zieles befähigt sind, ergeben sich ohne weiteres aus dem festgesetzten Ziele. Für die Festsetzung des Zieles ist das idealisierende Denken massgebend und entscheidend. Die Beobachtung der durch die Erziehungsthätigkeit bereits angestrebten Ziele erleichtert die Festsetzung und bildet für das idealisierende Denken den Ausgangspunkt. Jedenfalls ist die Festsetzung des Zieles, das durch die Erziehung erreicht werden soll, eine theoretische Aufgabe, welche die Thätigkeit der Erziehung selbst noch nicht betrifft.

Aber die Thätigkeit der Erziehung muss sich dem erkannten Ziele anpassen, sich nach ihr richten. Deshalb hat die Pädagogik die weitere Aufgabe, für sie Regeln oder Normen aufzustellen, die beobachtet werden müssen, wenn

das Ziel der Erziehung erreicht werden soll. Das ist eine praktische die Thätigkeit der Erziehung selbst betreffende Aufgabe. Wenn die Pädagogik diese Aufgabe löst, so ist sie eine normative, Normen für die Erreichung eines Zieles aufstellende Wissenschaft. Es fragt sich, ob sie diese Bezeichnung im Unterschied und Gegensatz zu den deskriptiven Wissenschaften verdient, die einen vorliegenden Thatbestand oder Sachverhalt einfach beschreiben, ob sie mit andern Worten diese Normen dem festgesetzten Ziele oder der Erziehungsthätigkeit entnimmt. Ohne Zweifel können wir, wenn es bereits eine Erziehungsthätigkeit gibt, die das festgesetzte Ziel erreicht hat, durch Beschreibung des Weges den sie geht, die zu befolgenden Normen gewinnen. Aber die Gültigkeit dieser Normen kann doch nur nach dem festgesetzten Ziele ermessen und beurteilt werden und insofern bleibt die Pädagogik auch in diesem Falle eine normative Wissenschaft.

Nach der herkömmlichen Auffassung begreift die Pädagogik nicht bloss diese Normen in sich, deren Summe als Erziehungstheorie bezeichnet wird, sondern auch die Erziehungspraxis d. h. sie gibt eine Anweisung, wie diese Normen angewendet werden müssen. In erster Hinsicht gilt sie als Wissenschaft im engeren Sinne in letzter Hinsicht als Kunst, die natürlich auch ein Wissen um die Anwendung der Normen einschliesst und insofern als Wissenschaft im weiteren Sinne betrachtet werden kann. Fassen wir diesen als Kunst bezeichneten Teil der Pädagogik ins Auge, so ist nicht zu leugnen, dass die Pädagogik über die Anwendung der Normen nur belehren kann, indem sie das Verfahren derjenigen beobachtet und beschreibt, welche die Normen mit Erfolg angewendet haben, dass mithin die Pädagogik als Kunst den deskriptiven Wissenschaften zugerechnet werden muss.

Auch nach unserer Auffassung soll die Pädagogik nicht bloss eine Darstellung der zu befolgenden Normen, sondern auch eine Anweisung über ihre Anwendung geben, sie ist nicht bloss ein Wissen von der Erziehungstheorie und somit Wissenschaft im engeren Sinne, sondern auch ein Wissen

von der Erziehungspraxis und trägt insofern mit Recht den Namen einer Kunst. Aber mit der Darstellung der Normen und der Anweisung über ihre Anwendung erschöpft sich die Aufgabe der Pädagogik nicht, wie gewöhnlich angenommen wird. Diese Darstellung ist nicht einmal ihre erste, ihre Hauptaufgabe. In erster Linie hat sie das Erziehungsziel festzusetzen. Das Erziehungsziel ist natürlich massgebend und bestimmend für die zu befolgenden Normen und ihre Anwendung. Ohne Festsetzung des Erziehungszieles schwebt die Erziehungstheorie und Erziehungspraxis in der Luft. Auch die Geschichte der Pädagogik hat zunächst die Aufgabe die zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern zur Geltung kommenden Auffassungen des Erziehungszieles zur Darstellung zu bringen und an sie erst Ausführungen über die allein durch das Erziehungsziel verständlichen Erziehungstheorien und ihre Anwendung anzuschliessen. Die brennende Frage für die Pädagogik ist also: Was ist das Erziehungsziel? eine Frage, die in den herkömmlichen Definitionen der Erziehung keineswegs eine genügende Beantwortung findet.

Begriff der Erziehung.

Die besten fast alle in Betracht kommenden Momente umfassenden Definitionen von dem was Erziehung ist, finden wir bei Beneke in seiner Erziehungs- und Unterrichtslehre und bei Stuart Mill in seiner Rektoratsrede am St. Andreas Colleg übersetzt von Gomperz (Mills Werke Band I). Beide bestimmen die Erziehung als absichtliche Einwirkung der Erwachsenen auf die Jugend zu dem Zweck der letzteren eine bestimmte Ausbildung zu geben. Beneke charakterisiert diese Ausbildung einfach als diejenige, welche die Erwachsenen besitzen. Stuart Mill fügt hinzu, dass sie instand setzen soll den bereits erreichten Kulturstand aufrechtzuerhalten oder womöglich noch zu erhöhen. Zu loben ist an beiden Definitionen, dass sie durch Beschränkung der Erziehung auf absichtliche Einwirkungen alle jene Einflüsse ausschliessen, die von unserer Umgebung unwillkürlich durch

Wort und Beispiel auf uns ausgeübt und von uns unbewusst aufgenommen werden, auch die Einflüsse die wir durch die Beschaffenheit des Landes, des Klimas, durch Gesetze und Regierungshandlungen erfahren, trotzdem sie zur Ausbildung unseres Geistes wesentlich beitragen und deshalb von Herbart mit Recht als verborgene Miterzieher bezeichnet werden. Eine Geschichte dieser Einflüsse lässt sich schwerlich schreiben, da die Art und Weise, wie sie sich bei den Individuen geltend machen zu allen Zeiten und bei allen Völkern die gleiche ist; höchstens tritt mit der Zunahme des Verkehrs eine Änderung derselben nach Umfang und Tiefe ein; so bei den Einflüssen der öffentlichen Meinung, der Mode und Presse. Zu loben ist ferner an den Definitionen die Einschränkung der Erziehung auf die Erziehung durch Andere mit Ausschluss der Selbsterziehung. Natürlich hat alle Erziehung durch Andere in der Selbsterziehung ihren Zweck oder geht doch in dieselbe über und findet in ihr ihren Abschluss. Aber die Mittel und Wege der Selbsterziehung sind für die Individuen zu allen Zeiten und bei allen Völkern die gleichen. Freilich hat die Lektüre, das Lesen und Schreiben, das den hervorragendsten Platz unter denselben einnimmt, seit Erfindung der Buchdruckerkunst eine unumschränkte grosse Ausdehnung und Verbreitung gefunden, aber abgesehen von dieser Änderung des Anwendungsbereichs dieser Selbsterziehungsmittel sind sie doch die gleichen geblieben. Eine Geschichte der Mittel und Wege der Selbsterziehung kann darum auch schwerlich geschrieben werden. Auch darin sind die Definitionen zu loben, dass sie das Erziehungsziel nicht unerwähnt lassen. Es soll in der Ausbildung, welche die Erwachsenen besitzen, bestehen. Aber man muss schon fragen, ob Stuart Mill mit Recht diese Ausbildung als blosses Mittel für die Aufrechthaltung und Erhöhung des erreichten Kulturstandes bezeichnet. Danach erscheint die Ausbildung als Erziehungsziel mit der Übermittlung der Kultur an die Einzelnen verselbigt zu werden, was wie wir sehen werden nicht richtig ist. Weiterhin ist doch die Ausbildung, welche die Erwachsenen besitzen, nicht

bloss von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit, auch nicht bloss von Generation zu Generation, sondern von Ort zu Ort und sogar von Individuum zu Individuum eine sehr verschiedene. Da müssen wir doch fragen, ob es denn kein einheitliches bestimmtes Erziehungsziel gibt, und wie unter dieser Voraussetzung noch von einer Pädagogik als Wissenschaft der Erziehung die Rede sein kann, für die doch Alles durch das Erziehungsziel bestimmt wird und von ihm abhängig ist! Es genügt natürlich nicht, wenn man dieses Ziel bloss mit einem Worte bezeichnet, es muss inhaltlich bestimmt werden. Wenn man (Kappes in seiner Geschichte der Pädagogik Münster 1898) die Erziehung definiert „als die absichtliche und planmässige Förderung der normalen Entwicklung der leiblichen und geistigen Anlagen des werdenden Menschen, um ihn zu befähigen in freiem Streben und selbständiger Thätigkeit das Ziel seines Daseins zu erreichen", so fragt sich, was ist unter normaler Entwicklung zu verstehen und was ist das Ziel des Daseins des werdenden Menschen. Abgesehen davon ob das Ziel des Daseins mit den Mitteln der Philosophie bestimmt werden kann, ist doch die Rede von normaler Entwicklung nur unter Voraussetzung eines inhaltlich bestimmten Zieles verständlich, an dem die Normen der Entwicklung gemessen und nach dem sie beurteilt werden können. Aber wie soll das Erziehungsziel inhaltlich bestimmt werden? Gibt es einheitliche Grundzüge in den anscheinend von Generation zu Generation nicht bloss, sondern auch von Individuum zu Individuum wechselnden Ausbildungen der Erwachsenen, die nach Beneke und Stuart Mill das Erziehungsziel ausmachen sollen?

Die Bildung ist das Erziehungsziel.

Das mit mehr oder minder klarem Bewusstsein in aller Erziehungsthätigkeit angestrebte Ziel ist die wahre Bildung. Das Wort Bildung hat allmälig eine so mannigfache Verwendung gefunden, es ist allmälig so abgenutzt und verbraucht worden, dass es wie eine ausser Kurs

gesetzte Münze erscheint und als alles echten Inhalts ermangelnd in Misskredit geraten ist. Aber trotzdem wissen wir doch Alle, was wir unter wahrer Bildung zu verstehen haben und wann wir Jemand einen wahrhaft gebildeten Mann nennen dürfen. Es bedarf nur einer Besinnung auf dieses unser Wissen um den Begriff der Bildung zu bestimmen und damit das Erziehungsziel festzusetzen. Um den Begriff der Bildung zu bestimmen, fassen wir das Verhältnis der Bildung zu den verschiedenen Stufen des menschlichen Lebens, zu den verschiedenen Seiten der Erziehungsthätigkeit und endlich zur Kultur ins Auge. Wir gewinnen dadurch ein dreifaches Ergebnis, erstens die Bildung ist etwas Persönliches insofern also etwas Individuelles, zweitens die Bildung ist eine innere Gestalt des Geistes insofern also etwas Formales, drittens die Bildung ist verschieden von der Kultur. Sodann entwickeln wir die vier Grundzüge im Begriff der Bildung: sie macht das Ideal des Menschen aus, sie ist charakterisiert durch ein gehaltenes Wesen, bei ihr besteht eine Harmonie zwischen dem Äussern und dem Innern, sie verleiht Festigkeit und Sicherheit.

Verhältnis der Bildung zu den Stufen des menschlichen Lebens, sie ist etwas Persönliches.

Wir verstehen unter dem menschlichen Leben die Vorgänge und Zustände, die im Menschen ihren Ursprung haben und an denen wir mit Bewusstsein und Willen teil nehmen. Wir bezeichnen als unterste Stufe desselben das wirtschaftliche Leben, das zu seiner Grundlage die körperliche Gesundheit und Geschicklichkeit, zu seinem Zweck den Wohlstand hat; auf ihr kommt das Verhältnis des Menschen zu dem unter ihm Stehenden, dem Körper und den körperlichen Dingen in Frage. So wichtig und unentbehrlich diese Stufe des menschlichen Lebens für den Bestand des Einzelnen und der Gesamtheit ist, so kann dem wirtschaftlichen Leben als solchem und unmittelbar für das was wir Bildung nennen, keine Bedeutung zugeschrieben werden. Es kommt

für die Bildung wenig oder gar nichts an auf eine mehr oder minder robuste mehr oder minder gepflegte Gesundheit, noch weniger auf eine grössere oder geringere Geschicklichkeit in dem Gebrauch und der Anwendung der körperlichen Kräfte, am wenigsten auf Reichtum und Wohlstand. Die Zahl der wahrhaft Gebildeten ist gerade unter den in Reichtum und Wohlstand lebenden keine besonders grosse.

Als zweite Stufe des menschlichen Lebens bezeichnen wir das Leben der Gemeinschaft, welches das Verhältnis des Menschen zu Seinesgleichen regelt. Seine Bedingungen sind die gemeinsame Sprache und die gemeinsame Geschichte, welche die Menschen zu Völkern und Nationen verbinden, seine Formen sind die Sitte und das Recht, welche das, was wir Gesellschaft und Staat nennen, erzeugen und aufrechthalten. Obgleich der Bestand des menschlichen Lebens überhaupt, sofern der Mensch ein soziales auf den Verkehr mit Seinesgleichen angewiesenes Wesen ist, von dieser zweiten Stufe abhängt, so hat doch auch sie für das was wir Bildung nennen, unmittelbar und an sich genommen keine Bedeutung. Conversationstalent, Beherrschen der Umgangsformen sind ein Beweis, dass sich Jemand in Sprache und Sitte auskennt, aber keine untrüglichen Zeichen der Bildung, lassen vielmehr Feingefühl und Takt, die für die Bildung wesentlich sind, oft vermissen, der unbeugsame Rechtssinn macht oft aus dem grössten Unrecht das grösste Recht und der Nationalismus erklärt sich unbedenklich für die englische Devise: Right or wrong it is my country; beide setzen eine Enge des Gesichtskreises voraus, die mit der wahren Bildung unverträglich ist.

Die dritte Stufe des menschlichen Lebens ist das geistige Leben. In ihm handelt es sich um das Verhältnis des Menschen zu dem was über ihm steht. Hier hat die Bildung ihre Stätte, sie ist ein Zustand des geistigen Lebens. Sie ist vor allem ein persönlicher Besitz, ja selbst etwas Persönliches; und Person nennen wir den Menschen, insofern in ihm das geistige Leben zum Durchbruch kommt und zur Herrschaft gelangt: den Menschen, der sich auf sich selbst besinnt, sich selbst beurteilt, sich selbst überwacht, sich

selbst leitet. Die Bildung ist insofern etwas Individuelles, wie das geistige Leben überhaupt, das sich im wissenschaftlichen Forschen, im sittlichen Streben, in der Religiösität, im Genuss und Schaffen des Schönen kund giebt. Aber das geistige Leben hat zu seiner Grundlage und fortwährend notwendigen Voraussetzung das Leben der Gemeinschaft, es verdankt nur sehr wenig sich selbst, sondern weitaus das meiste, was es sein eigen nennt, der Einwirkung Anderer, durch die es ins Dasein gerufen und geweckt wird und fortwährend einen immer reicheren Inhalt erhält. Trotzdem die Bildung etwas durchaus Individuelles ist, hat sie doch auch einen sozialen Charakter, sie wurzelt in dem Leben der Gemeinschaft, hat in ihm ihren Boden und erhält aus ihm ihre Nahrung. Wäre sie etwas bloss Individuelles, dann könnten wir ja auch keinen allgemeingültigen Begriff der Bildung aufstellen, wir könnten nicht von wahrer Bildung reden und den Anspruch erheben für Andere verständlich zu sein.

Verhältnis der Bildung zu den Seiten der Erziehungsthätigkeit — die Bildung ist eine innere Gestalt des Geistes.

Verstehen wir unter Erziehung die Vermittlung der Aneignung geistiger Güter oder Werte, so muss die Bildung des Einzelnen als das Produkt der Erziehung betrachtet werden. In der Bildung fassen wir die ganze Summe der geistigen Güter zusammen, sofern sie vom Einzelnen angeeignet und zu seinem persönlichen Besitze werden kann. Man unterscheidet gewöhnlich zwei Seiten an der Erziehungsthätigkeit, die Erziehung im engeren Sinne und den Unterricht oder Zucht und Lehre, in denen man gewöhnlich den äussersten Gegensatz dieser beiden Seiten markiert findet, die wir hier aber in einem allgemeineren Sinne nehmen wollen. Die Erziehung ist wie gewöhnlich angenommen wird, zuerst Zucht dann Lehre. Das Wort Zucht von Zeugen bezeichnet die Hervorbringung einer nicht körperlichen äusseren, sondern einer geistigen innern Gestalt wie

wir uns die Bildung denken müssen. Wie das Wort Erziehung mit Zeugen und Zucht verwandt ist, so herrscht auch bei der rechten Erziehung die Zucht vor, die auch dann wirksam bleiben muss, wenn an ihre Stelle die Lehre tritt. Lehre und Zucht sind nicht zu trennen, Zucht sei es als Zucht durch Andere sei es als Selbstzucht ist ein begleitender Bestandteil der Lehre. Die Mittel der Zucht sind Gewöhnung, dann Überwachung, Leitung, zu der ganz besonders auch das Vormachen, das Mitthun gehört. Man denkt bei Zucht gewöhnlich an den Zwang, an das Belohnen und Bestrafen, aber das sind aussergewöhnliche Zuchtmittel, die meistens durch das Vormachen und Mitthun überflüssig gemacht werden können. Es zeigt sich nun, dass diese Mittel der Zucht bei der Lehre, was immer wir darunter verstehen mögen, zur Anwendung kommen, ja kommen müssen und sich auf allen Stufen derselben als in ihr wirksam erweisen. Selbst der Gelehrte, der in die Methode der wissenschaftlichen Forschung einführen will, muss vormachen, mitthun: er kann dieser Mittel der Zucht nicht entbehren, er muss anleiten, wenn es sich um Kenntnisse handelt und in beiden Fällen von dem eigentlichen Mittel der Zucht, der Zurechtweisung Gebrauch machen. An die Stelle des Hauptmittels der Zucht tritt auf dem Gebiete der Lehre die Übung, die aber nur die Kehrseite der Gewöhnung ist. Indess man muss unterscheiden die Lehre im engeren Sinne, die nur in der einfachen Darbietung des Wissensinhalts wie beim Vortrag des Dozenten besteht und den Unterricht, der neben der Darbietung des Wissenstoffs auch die Obsorge für seine Aneignung übernimmt. Selbstverständlich können beim Unterricht die Mittel der Zucht nicht entbehrt werden. Aber auch der Vortragende rollt einen Gedankeninhalt auf und macht dadurch dem Hörenden das Denken vor, der blosse Vortrag setzt ferner im Hörenden eine Denkhaltung, eine Concentration der Aufmerksamkeit und des Interesses voraus, die ohne Selbstzucht nicht erworben werden kann. So dürfen wir sagen, wenn auch bei der Erziehungsthätigkeit allmälig äusserlich die Zucht zurücktritt, so bleibt sie innerlich doch das Vorherrschende. Jedenfalls

ist es die Zucht, welche jene innere Gestalt des Geistes erzeugt, die wir Bildung nennen. Der Kenntniserwerb, wie ihn Lehre und Unterricht vermitteln, ist für sie nur von untergeordneter Bedeutung, nur Mittel zum Zweck, damit diese innere Gestalt zustande kommt. Will man insofern die Bildung als formale Bildung bezeichnen, so ist dagegen nichts einzuwenden. Aber man darf nicht vergessen, dass jene innere Gestalt nicht des bestimmten Gehaltes entbehrt. Sie schliesst Einsichten, Überzeugungen, Gesinnungen, Gefühle, Willensrichtungen, Grundsätze ein und kann ohne alles dieses nicht gedacht werden. Es ist wichtig zu beachten, dass die Bildung eben so wenig wie die Einsicht und Gesinnung gelehrt oder gelernt werden kann. Überzeugungen und Gefühle wirken ansteckend, Willensrichtungen und Grundsätze können durch Gewöhnung eingepflanzt werden. Mit den Einsichten und Gesinnungen und ebenso auch mit der Bildung ist es anders. Sie können nicht angeeignet werden, sondern nur durch eine aus unserm Innern stammende Wirksamkeit zustande kommen.

Verhältnis der Bildung zur Kultur, — Bildung und Kultur verschieden.

Unter Kultur verstehen wir in erster Linie die Erzeugnisse des geistigen Lebens, Wissenschaft, Sittlichkeit, Religion, Kunst. Aber das geistige Leben hat einen unmittelbaren Einfluss auf die eine Bedingung des Lebens der Gemeinschaft, auf die Sprache, nicht auf die Geschichte, auf die eine seiner Formen, das Recht, nicht auch auf die Sitte, so dass diese Bedingung und Form des Gemeinschaftslebens die Sprache also und das Recht unter diesem Einfluss den Charakter von eigentlichen Geisteserzeugnissen annehmen. Dasselbe gilt von der einen Grundlage des wirtschaftlichen Lebens von der Geschicklichkeit, nicht von der andern Grundlage der Gesundheit, nicht von seinem Ziele dem Wohlstand; unter dem unmittelbaren

Einfluss des geistigen Lebens entwickeln sich aus der Geschicklichkeit die Fertigkeiten, die wir unter dem Namen Technik zusammenfassen. Auch die Technik trägt wie Sprache und Recht den Charakter eines eigentlichen Geisteserzeugnisses an sich. Technik, Sprache, Recht müssen deshalb der Wissenschaft Sittlichkeit, Religion, Kunst zugezählt und mit ihnen zusammen als Güter der Kultur bezeichnet werden. Diese Erzeugnisse des geistigen Lebens sind trotz seines individuellen Charakters für die Gemeinschaft, sie gelten der Gemeinschaft. Das kommt daher weil das geistige Leben im Leben der Gemeinschaft seine Wurzel und seine Quelle hat. Die Kulturgüter sind Besitztümer der Gemeinschaft, nicht des Einzelnen. Hiervon gehen wir aus wenn wir das Verhältnis der Bildung zur Kultur bestimmen wollen. Hier folgen wir Willmann (Didaktik I), dem wir sonst in der Bestimmung der Bildung unsere Zustimmung nicht geben können. Ein gebildetes Volk sofern man davon reden kann ist mehr als ein Kulturvolk: es weiss die Schätze der Kultur zu verwenden, sie sind ihm zu einer Quelle persönlicher Eigenschaften geworden: geweckter Sinn, verfeinerter Geschmack, veredeltes Wesen sind ihm eigen. Sodann: der Kulturmensch wird in eine Kultursphäre hineingeboren, er wächst in sie hinein; der Gebildete hingegen hat durch eigene Bemühung wenn auch unter fremder Beihülfe die Kulturelemente seiner Persönlichkeit einverleibt. Die Kultur ferner ist auf Teilung der Arbeit angewiesen: Technik, Sprache, Recht, Wissenschaft, Sittlichkeit, Religion, Kunst sind verschiedene geistige Arbeitsgebiete. Die Bildung vereinigt die aufgeteilten Gebiete, sie löst die Bindung des Geistes an ein bestimmtes Werk. Kultur ist ein Mannigfaltiges, Vielverzweigtes. Die Bildung giebt den reichen Inhalt der Kultur nur mit Auswahl in verjüngtem Massstabe wieder. Man braucht nicht Techniker, Linguist, Jurist, Gelehrter oder Künstler zu sein, um eine wahre Bildung zu besitzen und man kann alles dieses sein ohne sie zu besitzen. Eine feste religiöse, sittliche und auch ästhetische Haltung ist freilich für die Bildung unerlässlich und ebenso auch ein

Wissen, aber nicht ein Wissen von einem grossen umfassenden Inhalt, sondern ein Wissen, das sich vor Allem seiner Schranken bewusst ist. Träger der Kultur endlich ist das Volk als Ganzes, Träger der Bildung hingegen sind nach der gewöhnlichen Annahme gewisse Stände oder bevorzugte Kreise eines Volkes; eigentlich ist nur der Einzelne Träger der Bildung, sei es nun dass er dem Kreise der sogenannten Gebildeten angehört oder nicht. Nachdem wir das Verhältnis der Bildung zu den verschiedenen Stufen des menschlichen Lebens, zu den verschiedenen Seiten der Erziehungsthätigkeit und zur Kultur bestimmt haben, suchen wir die Grundzüge des Begriffs der Bildung hervorzuheben.

Die Bildung — das Ideal des Menschen.

Die Bildung ist etwas Abgeschlossenes, Einheitliches, Umfassendes, Ganzes. Alles kommt bei dem wahrhaft Gebildeten wie aus einem Guss. Es trägt das Gepräge seines Geistes. Woher kommt das? Weil die Bildung den Ideal- oder Sollbegriff des Menschen verwirklicht, weil der Gebildete eben der Mensch im wahren und vollen Sinne des Wortes ist. Insofern kann man sagen, dass die Bildung ihren Zweck in sich selbst hat. Das haben die Alten geahnt, wenn sie den Bildungserwerb zu beruflichen Zwecken etwa um Geld damit zu verdienen oder zum Zweck der Schaustellung brandmarken. Damit hängt zusammen, dass sie die Virtuosität nicht als Element der Bildung gelten lassen wollen. Der Athlet, der Musikant gehört nach ihnen nicht zu den Gebildeten. Jedenfalls muss das, was wir heutzutage als Berufsbildung bezeichnen, von der Bildung im eigentlichen Sinne des Wortes unterschieden werden. Zum Gelderwerb und zur Schaustellung eignet sich wahre Bildung allerdings nicht, beruflichen Zwecken freilich dient sie häufig mehr und besser als alle sogenannte Berufsbildung; so beim Arzte und Geistlichen, wenn sie durch ihre blosse Gegenwart aufrichten, Mut und Vertrauen einflössen, so beim Lehrer, wenn er eine Schule in kurzer Zeit umzuwandeln

und ihr ein anderes Gepräge, das Gepräge seines Geistes zu geben vermag, was alles Persönlichkeiten voraussetzt, die das was sie sind nur der Bildung verdanken.

Die Bildung verleiht ein gehaltenes Wesen.

Ein weiterer Grundzug im Begriff der Bildung ist das gehaltene Wesen, das Gegenteil des Sichgehenlassens oder der Direktionslosigkeit. Die Zurückhaltung, die im Takt und Feingefühl sich kundgibt, gehört wie diese Vorzüge selbst zu den Eigenschaften des Gebildeten. Auch die Zurückhaltung im Urteilen, die für alle Menschen auch für die Fachmänner in Fragen ihres Faches sehr oft und für die nicht fachmännisch Gebildeten noch öfter notwendig ist. Darum muss der Gebildete über ein Wissen verfügen, das wenigstens soviel weiss, um sich seines Nichtwissens bewusst zu sein. Ohne ein solches Wissen ist ja die für die Bildung unerlässliche Zurückhaltung im Urteilen nicht möglich. Auch hier haben die Alten richtig gesehen. Platon schreibt seinen Dialog Charmides über die σωφροσύνη Besonnenheit, Mässigung. Aristoteles erklärt die Tugend als in der Mitte zwischen den Extremen stehend. Das Masshalten ist sicher ein Kennzeichen wahrer Bildung. Der Gebildete zeichnet sich durch eine bestimmte Denk- und Lebenshaltung aus, die den geraden Gegensatz zu der in den Kreisen der sogenannten Gebildeten so oft herrschenden Meisterlosigkeit des Denkens und Zuchtlosigkeit des Lebens ausmacht.

Die Bildung bringt Äusseres und Inneres in Harmonie.

Die Bildung gehört freilich zum geistigen Leben, ist ein geistiger Besitz, aber sie beherrscht doch den ganzen Menschen, sie ist etwas durch die äussere Hülle Hindurchleuchtendes, Hindurchscheinendes, insofern erhellt und verklärt sie auch den äussern Menschen. Das ist ein weiterer Grundzug im Begriff der Bildung. Das Äussere, nicht bloss

die Worte und Handlungen, sondern auch die äussere Erscheinung des Gebildeten stimmt mit seinem Innern überein. In der Bildung verwirklicht sich der Begriff der Kallokagathie der Alten: der innern Güte, die an der äussern Schönheit ihre Form hat und der äussern Schönheit die in der innern Güte ihren Gehalt besitzt, der Schönheit die etwas Äusseres und Inneres und der Güte die etwas Inneres und Äusseres zugleich ist. Die wahre Schönheit kann ja nicht in der blossen Vollkommenheit der äusseren Form und Erscheinung bestehen, sondern nur darin, dass diese Form und Erscheinung ein ganz angemessenes Gewand, eine ganz entsprechende Darstellung eines wahrhaft wertvollen Inhalts, also der innern Güte ausmacht.

Die Bildung verleiht Festigkeit und Sicherheit.

Der Gebildete endlich steht auf festem Boden. Er hat, wie es in dem Liede heisst, den sichern Grund gefunden. Wenn auch nicht gerade die olympische Heiterkeit, die man an dem grössten Weisen des Altertums rühmt und die vielleicht nicht ganz mit dem Ernste der Selbstzucht verträglich ist, den die Bildung beständig erfordert, so ist doch innere Ruhe und innerer Friede sein Anteil. Das ist der letzte und sicher nicht unwichtigste Grundzug im Begriff der Bildung. Es fragt sich, worin er seinen Grund hat. Offenbar darin, dass der wahrhaft Gebildete ein Höchstes kennt, dem er alles andere unterordnet, für das ihm alles andere als Mittel dient und dem gegenüber er alles andere als unbedeutend, geringfügig und wertlos betrachtet. Der Glaube an dieses Höchste kann allerdings durch äussere Schicksale und innere Aufregungen, denen auch der Gebildete ausgesetzt ist, wohl getrübt und verdunkelt aber ihm nicht dauernd entrissen werden. Sonst wäre es um die Festigkeit und Sicherheit, die den Gebildeten charakterisiert, geschehen. Auch hier fällt uns die Lehre der Alten ein. Wir denken an die Ataraxie und Apathie der Stoiker, die Unerschrockenheit gegenüber den äussern Schicksalsschlägen und die Unempfindlichkeit gegenüber

den Aufregungen des Gemütslebens, an das klassische Wort des Horaz, das den Stoiker schildert: Si fractus illabatur orbis impavidum ferient ruinae. Allein die Stoiker kannten kein wirklich Höchstes. Vor der ehernen Notwendigkeit des Weltlaufs, an den sie sich hinzugeben befahlen, mag der betrachtende Blick wie vor dem Medusenhaupt zu Eis erstarren, Ruhe und Frieden findet er in solcher Betrachtung nicht. Deshalb vermochten die Stoiker die geforderte Ataraxie und Apathie auch nur für das Urbild des Weisen, schliesslich nur für Sokrates in Anspruch zu nehmen und mussten dem Einzelnen den Selbstmord gestatten.

Bildungstypen.

Die Bildung ist ein Ideal, von dem wir wie von allen Idealen wohl einzelne Grundzüge kennen und darum eine annähernde Beschreibung, aber keine eigentliche Definition geben können. Noch weniger lässt sich das was die Bildung verlangt im Menschenleben vollkommen erreichen. Ideale können nur annähernd verwirklicht werden. Jene Grundzüge treten uns fast nie in ihrer Einheit, sondern bei den Gebildeten, denen wir begegnen, getrennt als mehr oder minder stark betonte Seiten eines Ganzen entgegen. Das darf in der Pädagogik, die wir als die Wissenschaft von der Erziehung sofern sie wahre Bildung vermittelt definieren, nicht übersehen werden. Diesen verschiedenen Seiten der Bildung wie sie uns bei den Gebildeten begegnen, entsprechen die verschiedenen Auffassungsweisen von der Bildung, die im Laufe der Zeit bei den verschiedenen Völkern auftreten. Auch sie stellen wie die Seiten nicht das Ganze der Bildung, sondern nur einen Teil derselben dar. Sie sind darum notwendig einseitig. Diese verschiedenen Auffassungsweisen von der Bildung bezeichnen wir als Bildungstypen und da sie den Gegenstand der Geschichte der Pädagogik bilden, so ist die Geschichte der Pädagogik für uns die Wissenschaft von den Bildungstypen. Manchmal stellen die Bildungstypen wirkliche Seiten des einheitlichen Ganzen dar, das wir Bildung

nennen. Aber das ist keineswegs häufig der Fall. Meistens wird das Bildungsmittel mit der Bildung selbst verwechselt und auch das ergiebt eine Auffassungsweise der Bildung, der wir ebenfalls den Namen Bildungstypus geben können. Vielfach ist auch die Grenze zwischen den Bildungstypen erster und zweiter Art eine fliessende, insofern auch die Seiten der Bildung wieder als Bildungsmittel betrachtet werden können. Zu den Bildungstypen der ersteren Art zählen wir die gedankliche, sittliche, ästhetische, religiöse Bildung, zu denen der letzteren Art die sprachliche, litterarische, mathematische naturwissenschaftliche, auch die militärische und sogar auch die körperliche Bildung, ferner die Bildung durch Familienerziehung, durch Staatserziehung u. s. w.

Über die Idee einer Philosophie des Christentums.

Von **Goswin Uphues.**

Begriff.

Die Religionsphilosophie wird als Zweig der Philosophie betrachtet. Hume und Spinoza gelten als ihre Anfänger, Kant, Schleiermacher, Hegel als ihre Begründer. Jedenfalls hat sie ebensoviel Berechtigung wie die Kunstphilosophie, Rechtsphilosophie und Sprachphilosophie. Aber kann man auch von einer Philosophie des Christentums, das doch eine besondere geschichtliche Religion neben anderen ist, reden? Das scheint zweifelhaft. Die Philosophie scheint sich doch nur mit den geschichtlichen Erscheinungen nach ihrem allgemeinen Wesen, nach ihren Grundzügen beschäftigen zu können und die Behandlung einer einzelnen geschichtlichen Erscheinung in ihrer Besonderheit der Geschichtswissenschaft überlassen zu müssen. Sprechen wir doch auch nicht von einer Philosophie der griechischen Kunst, sondern nur von einer Philosophie der Kunst überhaupt. Aber vielleicht ist das Christentum nicht bloss eine besondere geschichtliche Religion neben anderen Religionen. Jedenfalls will es mehr sein. Man hat es kühn als das Ziel der Weltgeschichte bezeichnet (Möhler). Ohne Zweifel erhebt es den Anspruch, den Abschluss und die Vollendung des Menschheitslebens sowohl für den Einzelnen als für die Gesamtheit zu bilden, indem es alles einem Höchsten unterordnet, das als einzig berechtigtes letztes Ziel der Menschen betrachtet werden soll. Dieser Anspruch muss geprüft werden. Die Religionsphilosophie sucht die Religion

als eine wesentliche Seite des menschlichen Geisteslebens zu verstehen, die Philosophie des Christentums will begreiflich machen, wie das Christentum den Abschluss und die Vollendung des menschlichen Geisteslebens, das Ziel seiner Entwickelung bilden kann. Das zu zeigen ist die Aufgabe der Philosophie des Christentums, eine Aufgabe, die sie nur lösen kann, wenn sie das Wesen des Christentums, das was es eigentlich ist, untersucht. Auch an einer geschichtlichen Erscheinung muss vor allem das Wesentliche von dem Äusserlichen, Zufälligen unterschieden werden — und diese Unterscheidung ist insbesondere Sache des Philosophen. Von dem Wesen des Christentums, das uns unsere Seligkeit vermitteln will, gilt das ewig wahre Wort Lessings: Das wovon meine ewige Seligkeit abhängt, muss etwas ganz Einfaches sein.

Verhältnis zur Theologie.

Die Theologie ist eine historische Wissenschaft. Sie hat aus den geschichtlich gegebenen Quellen die christlichen Anschauungen zu erheben und als Wissenschaft, die sich wie alle Wissenschaft der Vernunft bedient und an die Vernunft wendet, in einer verständlichen und der Vernunft annehmbaren Weise zu formulieren. Sie gewinnt auf diesem Wege wie alle geschichtliche Forschung eine grosse Zahl von Einzelheiten, über denen leicht das notwendigerweise ganz einfache Wesen des Christentums ausser Acht gelassen wird. Diese Gefahr beseitigt die Philosophie des Christentums, welche wie alle Philosophie ihr Augenmerk gerade auf das einfache Wesen richtet. Die Theologie ferner hat die praktische Aufgabe, für die verschiedenen äusseren Kirchengemeinschaften Geistliche heranzubilden. Sie tritt in den Dienst dieser Kirchengemeinschaften und nimmt insofern auch an ihren Besonderheiten in Lehre und Sitte teil. Die Philosophie des Christentums nimmt naturgemäss eine über den Gegensätzen der verschiedenen äusseren Kirchengemeinschaften erhabene Stellung ein und ist darum berufen diese Gegensätze parteilos zu prüfen.

Das soll natürlich nicht heissen, dass nicht auch ein Theologe die Philosophie des Christentums bearbeiten könnte, thut er es, so tritt er aus dem Rahmen seiner besonderen Berufswissenschaft heraus, wie auch der Naturforscher zum Naturphilosophen. der Geschichtsforscher zum Geschichtsphilosophen werden kann. Ausserdem setzt natürlich die Philosophie des Christentums die Theologie als geschichtliche Disziplin voraus, ebenso wie die Rechts- und Kunstphilosophie die Rechts- und Kunstgeschichte voraussetzen.

Christentum und Philosophie.

Obgleich das Christentum objektiv in bestimmten geschichtlichen Thatsachen (Menschwerdung, Auferstehung), subjektiv in einem bestimmten inneren Erlebnis besteht und in beider Hinsicht einen Gegensatz zur Philosophie bildet, hat es doch zur Philosophie wie zu allen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens eine innere Beziehung und auf dieselbe einen nachhaltigen Einfluss ausgeübt. Den grossen Philosophen Augustin können wir als aus dem Christentum hervorgehend bezeichnen, weil sein philosophisches Denken vom Christentum befruchtet wurde. Er hat den grossen Gedanken der Selbstgewissheit des Bewusstseins („Auch wenn die ganze äussere Welt nur Schein und Trug ist, bleibt noch die innere Welt des Bewusstseins als eine unbezweifelbare Thatsache bestehen") in die Philosophie eingeführt und ihr dadurch — genau entsprechend der Einkehr in sich selbst dem Insichgehen, die das Christentum zur Pflicht macht, — den Charakter der Innerlichkeit aufgedrückt, den sie nicht wieder verloren hat. Augustin hat ferner als der erste betont, dass das Wesen des Menschen nicht in der Erkenntnis, sondern im Willen besteht und dadurch den Gedanken eines Primats des Willens gegenüber der Intelligenz zur Geltung gebracht — genau entsprechend der christlichen Anschauung, nach der der Wert des Menschen in seinem guten Willen und nicht in seiner Intelligenz zu suchen ist. Die Betonung des Innern gegenüber dem Äussern oder des Geistigen gegenüber dem

Körperlichen, die Betonung ferner des Willens gegenüber der Vernunft und ihre Umkehrungen sind seitdem zu Grund- und Leitgedanken der Philosophie geworden. Schon vor Augustin hatten die Gnostiker in einseitiger Weise das Geistige gegenüber dem Körperlichen hervorgehoben, das Geistige vom Bösen entlastend und den Ursprung des Bösen in das Körperliche verlegend; ebenso hatten die sogenannten Antilogiker Tatian, Tertullian in einseitiger Weise die Vernunft herabgesetzt, gerade das Widersprechende für besonders glaubwürdig erklärend, und damit die Wahrheitserkenntnis lediglich dem Willen zuschreibend. Von den Vertretern des christlichen Gedankens wurden beide Einseitigkeiten abgewiesen, indem einmal der freie Wille, also das Geistige als Ursprungsstätte des Bösen, anerkannt und sodann der Vernunft die Fähigkeit der Wahrheitserkenntnis zugesprochen wurde. Im Mittelalter verteilen sich die Gegensätze von Vernunft und Wille auf Abälard und Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquino und Duns Scotus nicht ohne eine — freilich geringere — einseitige Hervorhebung und Herabsetzung des einen Gliedes gegenüber dem anderen. Bei Descartes kehrt das Prinzip der Selbstgewissheit des Bewusstseins, bei Kant das des Primats des Willens in einer das Gegensatzglied benachteiligenden Weise wieder, dort die Körperwelt zur blossen Maschine herabsetzend, hier die Vernunft der Erkenntnisfähigkeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes beraubend. Es ist bekannt, wie beide eben darum einen so grossen Einfluss, Descartes auf die moderne Naturwissenschaft, Kant auf die moderne Ritschlsche Theologie gewonnen haben. Der Grundgedanke des Hobbes von einer alles verknüpfenden mechanischen Notwendigkeit und ebenso der Grundgedanke Spinozas von einer alles verkettenden logischen Notwendigkeit bringt dort eine einseitige Betonung des Körperlichen bis zum Materialismus, hier eine einseitige Betonung der Vernunft bis zum Unbegriff des amor intellectualis dei mit sich. Die gleiche einseitige Betonung des Körperlichen und der Vernunft kehrt wieder bei Darwin, der nur eine Entwickelung durch Anpassung und durch den Kampf ums

Dasein kennt, und Hegel, der für das Weltgeschehen die Entwickelung durch den Gedanken — alles Geschehen ist ein Denken — in Anspruch nimmt. Hegel gegenüber entspricht es dem Christentum, auf den Vorsehungsglauben des Sokrates zurückzukommen Darwin gegenüber die aristotelische Selbstentfaltung der Dinge, ihre Energie und Entelechie geltend zu machen. In nachhegelscher Zeit verteilen sich die Gegensätze Vernunft und Wille wieder in einseitiger Betonung auf Herbart und Schopenhauer, wie schon vor Kant auf Rationalismus und Pietismus. So ziehen sich die von Augustin zuerst vertretenen aus dem Christentum stammenden Grundgedanken und ihr Gegenteil wie rote Fäden durch die ganze Entwickelung der Philosophie in der christlichen Zeit hindurch. Aber auch abgesehen davon treten in den grossen Systemen der Philosophie, selbst der neueren als christentumfeindlich verschrieenen Zeit vielfach Gedankenbildungen auf, die wir als christlich oder vom Christentum beeinflusst bezeichnen müssen. Wir begreifen das, wenn wir bedenken, dass den Untergrund der Thatsachen und des Erlebnisses, in denen das Christentum objektiv und subjektiv besteht, Gedanken ausmachen, die Fragen stellen und Probleme aufwerfen, deren Behandlung sich die Philosophie nicht entziehen kann.

Begriff der Religion.

Es giebt philosophische Systeme, deren ganze Eigenart durch ihre Auffassung der Religion bestimmt wird: die mystischen Systeme, welche durch Versenkung in die Gottheit auf dem Wege der Kontemplation und Askese, und die metaphysischen Systeme, welche durch Anknüpfung der Welt an die Gott genannte letzte Ursache auf dem Wege eines logischen Schlusses sich eine besondere Bereicherung und Erweiterung ihrer Erkenntnisse versprechen. Die diesen Systemen zu Grunde liegende Auffassung der Religion bezeichnen wir als die intellektualistische. Andere Systeme (Giordano Bruno, Shaftesbury) betrachten das Universum in optimistischer und enthusiastischer Weise als

Urbild oder Rückstrahlung unendlicher Schönheit, das Universum mit Gott identifizierend oder als seine Offenbarung erklärend, und finden in diesem Selbstgenuss schwärmerischer Begeisterung das Wesen der Religion. Auch hier wird die Eigenart der Systeme durch ihre Auffassung der Religion bestimmt, die wir als ästhetische bezeichnen müssen. Im Altertum und in der neueren Zeit (Lucrez, Hume) hat man den Ursprung der Religion in der Furcht vor den Gefahren, die dem physischen Dasein des Menschen drohen, finden wollen und die Religion demgemäss bestimmt als den Versuch zum Schutz gegen diese Gefahren, sich der Hilfe höherer Wesen, der Götter zu versichern. Wir bezeichnen diese Auffassung als die eudämonistische. Aber auch dem sittlichen Dasein des Menschen drohen Gefahren, die aus der Verlockung des eigenen Innern oder der gesellschaftlichen Verführung stammen und aus eigener Kraft kaum oder gar nicht überwunden werden können. Auch zur Abwehr und zur Beseitigung dieser sittlichen Gefahren kann die Hilfe der Gottheit in Anspruch genommen werden (bei Kant wird diese Inanspruchnahme ersetzt durch den Glauben an die Verwirklichung des Sittlichkeitsideals in der Zukunft). Das begründet dann die vierte, die ethische Auffassung der Religion. In diesen Auffassungen der Religion, die der Reflexion und der Philosophie ihren Ursprung verdanken, kehrt überall das Gleiche wieder: der Mensch will etwas von der Gottheit für sich haben, er sucht in der Gottheit nur sich selbst, eine Erkenntnisbereicherung, einen Genuss des von der Anschauung des Schönen erfüllten eigenen Selbst, eine Sicherung seines physischen und ethischen Daseins. Der egoistische Trieb scheint nach diesen Auffassungen in der Religion entfesselt zu werden und in ihr sein Wesen zu treiben. Aus diesem Grunde ist die Religion gerade durch diese Auffassungen bei Edeldenkenden, welche den Egoismus hassen und als die Wurzel alles Übels betrachten, in Misskredit geraten. Sie halten die religiös Gesinnten für egoistische Naturen, leider nur zu oft mit Recht. Aber abgesehen davon, dass diese der Reflexion entstammenden Auffassungen auf den

ersten Blick als durchaus einseitig erkannt werden, decken sie sich auch keineswegs mit dem, was sich uns in der Geschichte der Religionen als das eigentliche Wesen derselben kundgiebt. Im Mittelpunkt aller ursprünglichen Religionen steht das Opfer als die unwiederbringliche, selbstverleugnende, selbstvernichtende Hingabe des Lebens zum Tode, des Lebens des geliebtesten Kindes, des eigenen Lebens, das seiner sinnfälligen Äusserlichkeit entkleidet nichts anderes bedeutet als die bedingungslose und rückhaltlose Hingabe des eigenen Selbst, der Person, des Willens an Gott, das Sichselbstabsterben um nur mit Gott und in Gott, d. h. nicht in eigener Kraft, sondern in seiner Kraft zu leben, das Sichselbstverlieren um Gott zu gewinnen. In der richtig verstandenen Opferidee wird der egoistische Trieb gebunden, vernichtet, nicht entfesselt, wie man nach den Auffassungen der Religion, die der Reflexion entstammen, annehmen sollte. In dieser Opferidee stellt sich uns das Wesen der Religion, auch der christlichen Religion, dar.

Das Ideal der Religion und die Ideale der Menschheit.

In aller Religion handelt es sich um ein Höchstes, dem alles Andere untergeordnet wird. Wir können das ganz im allgemeinen als ein Ideal bezeichnen. Im Menschenleben wird Mannigfaltiges und Verschiedenes als ein solches Höchstes betrachtet, hier giebt es also mannigfaltige und verschiedene Ideale. In der Religion hingegen, abgesehen von den niederen Formen derselben, giebt es nur Ein Höchstes, Ein Ideal. Es ist die Gottheit. Im Menschenleben werden die Ideale ferner als etwas betrachtet, das durch menschliche Thätigkeit verwirklicht werden soll, dessen Verwirklichung also in der Hand des Menschen liegt, das in der Gegenwart noch nicht verwirklicht ist, sondern seine Verwirklichung erst in der Zukunft erfährt. Das Höchste in der Religion hingegen ist einer Verwirklichung durch menschliche Thätigkeit weder fähig noch bedürftig. Es ist in sich vollendet und bedürfnislos,

über alle menschliche Leistungsfähigkeit erhaben. In der Religion wird die Gottheit als in vollem Sinne des Wortes wirklich und daseiend vorausgesetzt, die ihre Wirklichkeit in ihrer Wirksamkeit von allem Anfang an bis in alle Zukunft bewahrt. Das Höchste in der Religion liegt also nicht vor dem Menschen als ein durch seine Thätigkeit in der Zukunft zu Verwirklichendes, sondern hinter ihm als ein unablässig und allumfassend selbstthätig Wirkendes, als eine treibende Kraft, die ihn in Bewegung setzt, ihn lenkt und leitet, als das Herz, die Seele, das Leben des Religiösen. Da es in der Religion nur Ein Ideal giebt, so sind in ihm für den Religiösen all die mannigfaltigen und verschiedenen Ideale, die im Menschenleben auftreten, sofern sie wenigstens irgendwie den Wert eines Ideals als eines Höchsten einer bestimmten Art oder Ordnung in Anspruch nehmen können, verkörpert. Es fragt sich, ob nicht auch diese Ideale bestimmter Art und Ordnung an der Natur des Einen Ideals der Religion teilnehmen, wenn sie ja als in ihm enthalten und verkörpert aufgefasst werden dürfen, ob sie mit anderen Worten nicht als von vornherein wirklich und wirksam als Triebkräfte des menschlichen Geistes betrachtet werden müssen.

Güter und Ideale.

Wir unterscheiden Güter und Ideale. Ein Gut ist das, was unsere Natur in ihrem Bestande erhält, ein Ideal das, was unsere Natur ihrer Vollkommenheit näher bringt. Güter sowohl als Ideale sind Strebeziele. Das Streben nach einem Gut hat seinen Grund im Selbsterhaltungstrieb, das Streben nach einem Ideal in dem Vervollkommnungstrieb. Wir unterscheiden Güter des Einzelwillens: Gesundheit, Geschicklichkeit, Wirtschaftlichkeit als Grundlagen für die Körperkraft, die Fertigkeiten und den Wohlstand, daneben Güter des Gemeinschaftswillens: Geschichte, Sprache, Sitte, Recht, aus denen je die Gemeinschaftsformen der Nation des Volkes, der Gesellschaft des Staates hervorgehen. Verschieden von den Gütern sind die Ideale: das Ideal der

Wahrheit das Höchste für das Wissen, das Ideal der Sittlichkeit das Höchste für das Wollen und das Ideal der Glückseligkeit das Höchste für das Fühlen. Aber damit ist die Zahl der im Menschenleben auftretenden Ideale noch nicht erschöpft, es sind das nur die Ideale der drei Seiten unseres Bewusstseins, aber wir sind nicht bloss Bewusstsein, wir bilden ein einheitliches Wesen, an dem wir das Bewusstsein oder die geistige Seite und ausserdem eine leibliche Seite unterscheiden müssen. Zu weiteren Idealen gelangen wir, wenn wir Ursprung und Ziel, Form und Inhalt dieses unseres einheitlichen Wesens ins Auge fassen. Die mit unserem Ursprung und Ziel in Zusammenhang stehenden, im Menschenleben auftretenden Ideale sind die Freiheit und Unsterblichkeit. Es fragt sich, ob wir trotz der völligen Abhängigkeit unseres Wesens in seinem Ursprung und Fortbestande doch eine Unabhängigkeit oder Freiheit unseres Wollens in Anspruch nehmen können; und weiterhin, ob wir trotz der augenscheinlichen Vergänglichkeit alles dessen, was in uns und um uns ist, doch auf eine Unvergänglichkeit oder Unsterblichkeit hoffen dürfen. Wie Freiheit und Unsterblichkeit auf diese Weise mit dem Ursprung und Ziel unseres Wesens zusammenhängen, so beziehen sich die weiteren im Menschenleben auftretenden Ideale auf die Form und den Inhalt unseres Wesens. Es sind die Ideale der Schönheit und Bildung. Die Schönheit gestaltet die Form unseres Wesens zu einem Schmuck, die Bildung erhebt den Inhalt desselben zu einem Wert. Die Schönheit betrifft doch die äussere Erscheinung, also die Form unseres Wesens, und die Bildung ist jene innere Gestalt, die unser Wesen durch die Erziehung, sei es von anderen, sei es von uns selbst, erhält, sie macht darum den eigentlich wertvollen Inhalt unseres Wesens aus. Es scheint, dass es keine weiteren Ideale als die genannten den Seiten unseres Bewusstseins und dem Ursprung und Ziel, der Form und dem Inhalt unseres Wesens entsprechenden geben kann. Blicken wir nun auf das von den Gütern Gesagte zurück, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass dieselben die menschliche Leistungsfähigkeit

nicht übersteigen, vielmehr für sie erreichbar sind, mögen auch Einzelne es niemals zu Körperkraft, Fertigkeiten, Wohlstand bringen können, wie gewisse zurückgebliebene Menschengruppen auch nur in mangelhafter Weise Sitte, Recht und Sprache entwickeln und sich an ihre Vergangenheit nicht erinnern, also des geschichtlichen Bewusstseins ermangeln. Das sind Ausnahmen. Im allgemeinen wird man sagen müssen, dass die zum Bestande der Einzelnen und der Gesamtheit notwendigen Güter auch von der Menschheit gewonnen und erhalten werden können. Ja wir müssen weitergehen und behaupten, dass diese Güter im eigentlichen Sinne von der Menschheit erzeugt werden. Wie steht es aber in dieser Hinsicht mit den Idealen?

Unerreichbarkeit der Ideale.

Dass die Ideale über unsere Leistungsfähigkeit hinausgehen, im strengen Sinne unerreichbar sind, ist heutzutage die allgemeine Meinung. Statt der Wahrheit sollen wir uns mit einer blossen Wahrscheinlichkeit begnügen oder gar beim Zweifel stehen bleiben müssen, an der Erreichung der Sittlichkeit hindert uns die böse Natur, die allgemeine Sündhaftigkeit oder der Egoismus, von wirklicher Glückseligkeit kann für den Menschen in der Welt, wie sie einmal ist, keine Rede sein, seine Freiheit stösst beständig auf Schranken, wenn es überhaupt für den Menschen eine Freiheit giebt, was den Meisten ebenso unglaubhaft erscheint wie die Annahme einer Unsterblichkeit, über Schönheit und Bildung herrscht endloser Streit. Man beachte die Gegensätze, die an die Stelle der Ideale getreten sind oder zu treten drohen: Skeptizismus, Materialismus, Pessimismus, Fatalismus, Illusionismus, Naturalismus, Formalismus. Wenn man nicht in diesen Gegensätzen wie in den fünf ersten die Erreichbarkeit, ja die Möglichkeit dieser Ideale leugnet, so fängt man doch, wie in den beiden letzten, an, sie ihres ursprünglichen Inhalts zu berauben, sie umzudeuten und wie insbesondere beim Ideal der Wahrheit und Freiheit, das alte Wort beibehaltend, etwas ganz

anderes an ihre Stelle zu setzen. Ausserdem führt anscheinend die Definition der Wahrheit und Freiheit auf die Unbegriffe des Dinges an sich und des motivlosen Handelns, und können wir sicher von diesen Idealen wie von allen übrigen eigentliche wirklich befriedigende Definitionen nicht geben. Auf diese Weise hat sich die Überzeugung von der Unerreichbarkeit der Ideale festgesetzt, und sehen wir ab von den mit dieser Überzeugung sich verbindenden Einseitigkeiten und Übertreibungen, so werden wir sie als eine wohlbegründete betrachten müssen.

Übereinstimmung der Ideale des Menschenlebens mit dem Ideal der Religion.

Wir halten an den Idealen in dem alten Sinn der sie bezeichnenden Worte fest und behaupten, dass sie in diesem Sinne die Strebeziele der Menschheit waren und auch gegenwärtig noch sind selbst für diejenigen, welche die Überzeugung von ihrer Unerreichbarkeit haben. Ganz deutlich zeigt sich das bei den Idealen der Wahrheit und Sittlichkeit. Auch die radikalsten Skeptiker suchen Erkenntnis und zwar Erkenntnis der Wahrheit im alten Sinne. Auch diejenigen, welche alle Handlungen von egoistischer Triebfeder ableiten, verurteilen den Egoismus in ihrem Innern, sind häufig selbstloser als ihre Gegner. Die schlechten Theorieen machen den Menschen noch nicht schlecht, ihre Vertreter sind meistens besser als diese Theorieen. Das Bewusstsein der Unerreichbarkeit eines Zieles wirkt nun notwendig wie die Psychologie zeigt, lähmend auf das Streben, ja in letzter Instanz ertötet es das Streben. Wie kommt es, dass trotzdem das Streben nach diesen Idealen nicht erlischt auch bei denen nicht, die von ihrer Unerreichbarkeit fest überzeugt sind. Wir haben dafür nur die eine Erklärung, dass die Ideale als Triebkräfte in unserm Bewusstsein wirken, dass sie uns in Bewegung setzen, lenken und leiten, sogar gegen oder doch ohne unsern Willen, wenn anders wir das nicht wollen können, was wir für unerreichbar halten. Wir verhalten uns ihnen gegenüber zunächst aufnehmend,

was freilich nicht den Verzicht auf eine Bethätigung bedeutet, sondern den mächtigsten Antrieb zu derselben verleiht, zu einer Bethätigung freilich lediglich in Kraft oder auf Grund dieser Ideale. Die Ideale sind nicht abhängig von uns, sondern wir sind abhängig von ihnen. Sie brauchen ihre Verwirklichungen nicht von unserer Thätigkeit zu erwarten, sondern sind ohne uns wirklich und wirksam. Es giebt nichtgedankliche Überzeugungen, die sich in unserm Streben bethätigen. Sie sind stärker wie die gedanklichen Überzeugungen und kommen oft mit ihnen in Konflikt. Eine solche nichtgedankliche aber in unserm Streben sich bethätigende Überzeugung ist der Glaube an die Ideale in ihrer alten Bedeutung, der trotz der gegenteiligen gedanklichen Überzeugung, also wenn man will, „wider alle Vernunft“ sich geltend macht und aufrecht erhält.

Für den Religiösen haben die Ideale ihre Wirklichkeit einzig und allein in Gott und ihre Wirksamkeit aus Gott. Wenn wir ihnen zustreben, so geschieht das auf göttlichen Antrieb mit göttlicher Hilfe, mögen wir uns dessen bewusst sein oder nicht, das anerkennen oder leugnen, nicht aus eigener Kraft. Dieses Streben ist insofern etwas über unsere Natur Hinausgehendes, etwas Übernatürliches. Jede lautere und reine Wahrheitserkenntnis und jedes selbstlose und opferwillige Sittlichkeitsstreben verdanken wir Gott und ist ein göttliches Geschenk, mögen wir das wissen und anerkennen oder nicht. Den Idealen gegenüber gilt: Aus uns vermögen wir nichts, Alles hingegen durch den, der uns stärket.

Die Philosophie des Christentums stellt sich die Frage, was das Christentum in Bezug auf die Ideale zu leisten vermag und sucht so zu zeigen, ob und inwiefern es den Abschluss des menschlichen Geisteslebens bildet.

Von der Form der ästhetischen Apperception.

Von **Theodor Lipps.**

Der ästhetische Inhalt.

Ich will hier reden von *der*, d. h. von der allgemeinen Form der ästhetischen Apperception. Dabei setze ich den Inhalt derselben als gegeben voraus. Insbesondere mache ich folgende Voraussetzungen:

In jedem ästhetischen Objekte sind zwei Bestandteile oder Faktoren zu unterscheiden. Der erste dieser Faktoren ist das unmittelbar gegebene Sinnliche, d. h. dasjenige, was bei dem voll erlebten Kunstwerke der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung sich darbietet. Dies besteht etwa bei der Melodie in den gehörten Klängen, einschliesslich der Weise ihrer zeitlichen Folge; beim plastischen Marmorkunstwerk in dem auf einem Sockel ruhenden, so oder so geformten Marmorblock, beim epischen Gedicht in den Worten und Wortfolgen u. s. w. Der andere Faktor des ästhetischen Objektes ist ein Inneres oder Psychisches, das durch das Sinnliche „dargestellt" ist. Dies ist nicht Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, sondern lediglich für die Phantasie des ästhetischen Subjekts vorhanden.

Dieser zweite Faktor kann allgemein *genauer* bestimmt werden als eine persönliche Daseins- oder Bethätigungsweise oder ein Analogon einer solchen. Er ist bei einem musikalischen Kunstwerk etwa Jubel, Klage, Sehnsucht, beim plastischen Kunstwerk eine konkrete Persönlichkeit mit einer bestimmten Art sich zu bethätigen und zu fühlen; bei der schönen Linie das sich Auswirken

einer, der Kraft menschlichen Wollens und Thuns analogen Kraft, beim Rhythmus ein freies Auf- und Abwogen des Lebensgefühls, ein leidenschaftliches Vorwärtsstürmen u. s. w.

Ausser diesen beiden Faktoren gehört zum ästhetischen Objekt jedesmal noch ein Drittes, nämlich die Weise, wie dies Innere an jenes Sinnliche gebunden ist, bezw. das Zwischenglied oder die Reihe der Zwischenglieder, wodurch diese Bindung vollzogen ist. Solche Zwischenglieder finden sich beispielsweise notwendig bei der epischen Darstellung.

Jenes Innere oder Psychische, die „persönliche Daseins- und Bethätigungsweise", bildet den eigentlichen „Inhalt" des ästhetischen Objektes, oder bildet seinen „ästhetischen Inhalt". Dieser ästhetische Inhalt ist in seinen Elementen notwendig entnommen aus meiner eigenen Persönlichkeit. Er ist ein reproduziertes, zugleich, auf das Geheiss des unmittelbar gegebenen sinnlichen Faktors des ästhetischen Objektes, in meiner Vorstellung so oder so modifiziertes, durch Steigerung oder Herabminderung seiner Elemente umgestaltetes eigenes Ich; also nicht ein reales Ich, d. h. nicht diese meine Persönlichkeit, wie sie jetzt ist, oder zu irgend einer Zeit war, sich bethätigte, fühlte, sondern ein ideelles Ich. Es ist, soweit es über das reale Ich hinausgeht, d. h. Momente desselben gesteigert in sich enthält, zugleich ein ideales Ich.

Was ich hier als ideelles Ich bezeichne, ist uns auch sonst keine unbekannte Sache. Ich kann ein solches ideelles Ich jederzeit willkürlich erzeugen. Ich thue dies immer, wenn ich mir vorstelle, dass ich dieser oder jener sei, der ich thatsächlich nicht bin; wenn ich mir träume, dass ich so oder so mich bethätige; wenn ich mir wünsche, dass ich in dieser oder jener Weise mich fühlen könnte. Einem solchen willkürlich vorgestellten oder geträumten oder gewünschten ideellen Ich kann dasjenige, das ich in dem ästhetischen Objekte finde, inhaltlich völlig gleichartig sein. Dann unterscheidet sich doch dieses von jenem wesentlich durch die Weise seines Daseins. Das ideelle Ich des ästhetischen Objektes ist mir durch den sinnlichen Faktor desselben gegeben. Und seine besondere Beschaffenheit ist mir

durch die Beschaffenheit dieses Faktors vorgeschrieben und aufgenötigt.

Das ideelle Ich, das willkürlich erzeugte, ebenso wie das im ästhetischen Objekt gegebene, ist aber nicht nur da, sondern es wirkt auch. Stelle ich in meiner frei schaffenden Phantasie ein ideelles Ich vor mich hin, dann habe ich es nicht nur, sondern es affiziert mich auch, d. h. es ruft ein entsprechendes Gefühl in mir wach. Die Vorstellung etwa, dass ich in irgend einer Weise grösser, besser, freier sei, als ich bin, ist in mir von einem Gefühl begleitet, gleichartig demjenigen, das ich haben würde, wenn ich in der That besser, grösser, freier wäre, und auf diese Thatsache achtete. Dies Gefühl gehört meiner gegenwärtigen realen Persönlichkeit an, und ist selbst real. Es ist die thatsächliche, d. h. die jetzt erlebte Freude an dem vorgestellten oder ideellen Ich.

Ebendies nun gilt auch von dem ideellen Ich, das den ästhetischen Inhalt des ästhetischen Objektes bildet. Auch dies erzeugt ein seinem Inhalt entsprechendes reales Gefühl. Wie stark diese Gefühlswirkung ist, dies hängt einerseits ab von dem Inhalte des ideellen Ich. Es hängt andererseits davon ab, in welchem Grade das ideelle Ich, ohne aufzuhören ideelles Ich zu sein, dennoch dem realen Ich sich nähert. Auch dies gilt zunächst von dem willkürlich erzeugten ideellen Ich. Dasselbe kann einem realen Ich in höherem oder geringerem Grade sich nähern. Es kann völlig bestimmt und lebendig vor mir stehen. Ich kann etwa dem Gedanken, dass ich eine Gefahr mutig bestehe, ganz hingegeben sein. Dann steigert sich die Wirkung auf mein gegenwärtiges Gefühl. Ich geniesse dies Ich analog, wie ich ein gleichartiges jetzt erlebtes Ich geniessen würde. Ich berausche mich vielleicht an meinem vorgestellten Mut.

Nun ist, wie ich oben sagte, das ideelle Ich, das ich im ästhetischen Objekte als seinen eigentlichen Inhalt finde, durch das Sinnliche mir aufgenötigt. Damit hat es volle Bestimmtheit und Festigkeit und eine eigenartige Lebendigkeit. Es hat „Objektivität“. Er besitzt das Besondere, was ich hier schon bezeichnen kann als die spezifisch ästhetische

Realität: Ich stelle das ideelle Ich nicht bloss vor, sondern ich habe oder „erlebe“ es in dem ästhetischen Objekte. Auch daraus ergiebt sich eine Steigerung der Gefühlswirkung. Mein Gefühl diesem ideellen Ich gegenüber ist nicht nur real, sondern es hat auch die Unmittelbarkeit, die Kraft und Höhe, die aus jener eigentümlichen ästhetischen Realität des ideellen Ich notwendig sich ergiebt.

Hiermit ist das allgemeine Wesen der „ästhetischen Einfühlung“ bezeichnet. Es besteht in diesem unmittelbaren Erleben und entsprechenden Fühlen meiner in dem ästhetischen Objekte.

Diese ästhetische Einfühlung ist nun aber noch nicht ohne weiteres die volle oder positive Einfühlung, die den ästhetischen Genuss in sich schliesst. Nicht jedes ideelle Ich ist der Art, wie ich hier zunächst voraussetzte. Ich kann mir auch, wiederum zunächst willkürlich, vorstellen, ich sei — nicht besser, stärker, freier, sondern das Gegenteil, schwach, feig, unfrei. Und auch diese Vorstellung kann bestimmt und lebendig sein. Dann gerät diese Vorstellung oder dies ideelle Ich in Gegensatz und Dissonanz mit meiner Natur, mit dem, was in mir ist als ein Bedürfnis, ein Drang, eine Sehnsucht meines Wesens. Und ich fühle diese Dissonanz unlustvoll, beleidigend, bedrückend, umsomehr, je grösser die Lebendigkeit oder die „Realität“ des ideellen Ich ist. Darin liegt dann zugleich das Umgekehrte: Soll ich das ideelle Ich irgendwie als erfreulich oder beglückend fühlen, so muss dasselbe in mir Widerhall finden, es muss mit meiner Natur, mit einem Bedürfnis, einem Drang, einer Sehnsucht meines Wesens im Einklang stehen.

Wiederum gilt Dasselbe hinsichtlich des ideellen Ich, das ich im ästhetischen Objekte finde. Auch die Schwäche, die Feigheit, die Leere, die in einem ästetischen Objekte, etwa einem plastischen Bildwerk oder einer dichterischen Gestalt mir entgegentritt, wird von mir erlebt. Auch ein solcher Inhalt des Kunstwerkes hat für mich ästhetische Realität, und wird entsprechend gefühlt. Aber ich verspüre dies ideelle Ich in mir als etwas der Forderung meines Wesens Fremdes, Gegensätzliches, Feindseliges. Und

auch hier gilt das Umgekehrte: Ich kann das ideelle Ich, das im Kunstwerk liegt, als ein beglückendes fühlen, nur wenn Einklang besteht zwischen ihm und irgend einem Bedürfnis, einem Drang, einer Sehnsucht meines eigenen Wesens.

Daraus ergiebt sich dann der ästhetische Genuss. Er ergiebt sich aus dieser Art der Einfühlung, die nicht nur ästhetische Einfühlung überhaupt, sondern positive ästhetische Einfühlung oder sympathische Einfühlung ist. Der ästhetische Genuss ist Genuss dieser sympathischen Einfühlung, oder dieser ästhetischen Sympathie. Er ist dies immer, aus welchen „Quellen" im Übrigen der ästhetische Eindruck stammen mag. Die ästhetische Sympathie ist dasjenige, was in allem ästhetischen Genuss die Grundbedingung ausmacht. Sie ist dasjenige, was diesen Genuss, wie immer er sonst beschaffen sein mag, zum ästhetischen stempelt.

Die Unterordnung des Sinnlichen unter den Inhalt.

Von allem demjenigen, was irgendwie zum ästhetischen Objekte gehört, muss zunächst gesagt werden, dass es im ästhetischen Objekte zur Einheit zusammengeschlossen ist. Das ästhetische Objekt ist eine Einheit, es fordert demgemäss von uns als Einheit aufgefasst oder appercipiert zu werden. Insbesondere bilden in ihm der sinnliche Faktor und der hinzutretende ästhetische Inhalt für die ästhetische Apperception eine untrennbare Einheit. Dies heisst: Das Sinnliche, der so oder so geformte Marmorblock etwa, ist für die ästhetische Apperception nicht dieser Marmorblock, sondern er ist dies Beseelte, der Träger einer Persönlichkeit und ihres Lebens. Und die Persönlichkeit ist für die ästhetische Betrachtung nicht diese Persönlichkeit, sondern sie ist dies in dem Marmorblock Dargestellte. In dieser absoluten Einheitsapperception entsteht mir erst das ästhetische Objekt, in unserm Falle das plastische Kunstwerk.

Aber die Einheitsapperception, wodurch für mich das ästhetische Objekt entsteht, ist nicht eine beliebige, sondern sie ist eine Einheitsapperception von ganz bestimmter Art. Ich appercipiere, indem ich das ästhetische Objekt auffasse,

das Sinnliche und den Inhalt nicht in gleicher Weise. Das Sinnliche steht für mich, innerhalb des Ganzen, zum Inhalt nicht in derselben Beziehung wie dieser zu jenem. Und damit zugleich stehen auch die beiden nicht in derselben Beziehung zum Ganzen. Beide sind, kurz gesagt, in dem einen Akte der Apperception einander nicht koordiniert, so etwa wie in der zusammenfassenden Apperception der Teile einer Fläche, wodurch für mich die Fläche eine oder ein Ganzes wird, die Teile koordiniert sind. Sondern das Sinnliche ist dem Inhalt untergeordnet, der Inhalt dem Sinnlichen übergeordnet. Jenes ist der dienende, dieses der herrschende Faktor.

Die ästhetische Anschauung oder Apperception, so können wir diese „Unterordnung“ näher zu charakterisieren versuchen, ist zunächst Apperception des Sinnlichen; dann weiterhin, eventuell durch Zwischenglieder hindurch, Apperception des ästhetischen Inhalts. Dies doch nicht so, als würde erst das Sinnliche und dann in einem neuen Akte der Apperception der Inhalt appercipiert. Sondern in einem und demselben Apperceptionsakte haben wir Beides zumal, das Sinnliche und den Inhalt.

Nun aber vollzieht sich sofort das Weitere: In dem einen Apperceptionsakt wird der Inhalt das eigentlich Appercipierte. Das Ganze bleibt ein Ganzes und Gegenstand eines einzigen Apperceptionsaktes; aber dies Ganze fasst sich in dem einen Faktor, dem ästhetischen Inhalt, zusammen oder verdichtet sich darin; es fällt innerhalb des Ganzen alles Gewicht, aller Nachdruck, aller Ton auf den ästhetischen Inhalt. Das Sinnliche verliert sich — nicht neben, sondern in dem Inhalt; es geht in ihn ein und in ihm auf. Auch das Sinnliche wird appercipiert, kommt also psychisch zur Wirkung, aber in ganz eigenartiger Weise, d. h. nicht als das, was es an sich selbst ist, sondern als ein Moment an dem Inhalt, als das, was auf diesen Inhalt hinweist, sein Dasein für die Apperception vermittelt, kurz als sein „Träger“. Ich appercipiere oder „sehe“ das Ganze aus dem Sinnlichen und dem Inhalt. Aber ich sehe im Ganzen nur den Inhalt, ich sehe den Inhalt durch das Sinnliche

hindurch. Nicht so als wendete ich meinen Blick erst dem Sinnlichen zu, und dann von dem Sinnlichen weg und dem Inhalt zu. Sondern beim Hinblicken auf den Inhalt nehme ich das Sinnliche mit, wiederum nicht überhaupt, sondern sofern der Inhalt daran gebunden ist, oder einzig durch das Sinnliche mir gegeben ist. Oder anders gewendet: Ich sehe den Inhalt und nur den Inhalt. Aber ich sehe den Inhalt einschliesslich der nähern Bestimmung, dass er der an dies bestimmt geartete Sinnliche gebundene Inhalt ist.

Diese Thatsache der Unterordnung ist, wie schon angedeutet, eine ganz eigenartige psychische Thatsache. Sie kommt überall im psychischen Leben vor. Und sie erfordert überall das höchste Interesse des Psychologen. Immer wieder findet derselbe diesen, im Einzelnen vielgestaltigen, aber in den Grundzügen gleichartigen Sachverhalt: Ein Mannigfaltiges schliesst sich zunächst zusammen zu einer Einheit oder zu einem Ganzen. Dadurch entsteht jedesmal ein Neues, das die Elemente in sich enthält, doch nicht mit der Summe der Elemente zusammenfällt. Die Elemente verlieren sich relativ in diesem Ganzen qualitativ und quantitativ; d. h. hinsichtlich der Art und des Grades ihrer Wirkung. Und dann geschieht das Weitere: Das Ganze verliert sich wiederum in gleicher Weise in einem Element oder in einem Teil. Das Ganze findet seinen psychischen „Schwerpunkt“ in diesem einen Teil. Das Gewicht des Ganzen mit allen seinen Elementen, d. h. seine gesamte Wirkungs- oder Eindrucksfähigkeit konzentriert sich in ihm. Die andern Elemente wirken auch; aber nicht für sich. Sie verlieren die Geltung oder Bedeutung, die sie an sich haben, oder für sich betrachtet haben würden. Sie dienen dem herrschenden oder dominierenden Faktor. Sie sind für mich da „um“ dieses herrschenden Faktors „willen“. Sie werden appercipiert mit Rücksicht oder im Hinblick auf ihn.

Wie man sieht, liegt darin, genau genommen, jedesmal nicht nur eine einfache, sondern eine doppelte Unterordnung. Auch das Verhalten der Elemente zum Ganzen ist schon Unterordnung. Die Elemente ordnen sich dem Ganzen unter als Faktoren oder Komponenten. Sie werden zu dienenden

Momenten in diesem Neuen, das durch ihr Zusammentreten und Zusammenwirken entsteht. Sie erleiden diese eigenartige Umwandlung. Und nun vollzieht sich im Ganzen die neue Unterordnung: Das Ganze ordnet sich wiederum unter einem Faktor, die übrigen Elemente werden zu Faktoren in diesem. Auch dies ist wieder eine Umwandlung beider. — Diese doppelte Unterordnung pflege ich genauer zu bezeichnen als „monarchische" Unterordnung.

Diese monarchische Unterordnung nun kann in unendlich vielen Graden geschehen. Ordnen sich etwa einer Melodie die begleitenden Stimmen unter, so ist dies eine Unterordnung minderen Grades. Davon unterscheidet sich die Unterordnung des Sinnlichen unter den Inhalt innerhalb des ästhetischen Objektes dadurch, dass sie eine vollkommene Unterordnung ist. Das Sinnliche, der gesehene Marmorblock etwa, ist gar nichts für sich. Es kommt nur in Betracht, oder wirkt innerhalb der ästhetischen Betrachtung nur als der Träger. Der Inhalt ist alles. Er ist schlechthin dasjenige, worum es sich handelt.

Die vollkommene monarchische Unterordnung bezeichnet die vollkommenste Einheit des Verschiedenen, die psychologisch möglich ist. Dass in unserem Falle eine solche vollkommenste Einheit vorliegt, hat man seit langem erkannt. Und man fühlte das Bedürfnis sie mit einem besonderen Namen zu bezeichnen. Man wählte den Namen „Verschmelzung". Diese Namengebung machen wir nicht mit aus zwei Gründen. Einmal hat „Verschmelzung" bereits, von der Tonverschmelzung her, seinen besonderen Sinn. Zum Anderen kann das „Verschmolzene" innerhalb des Verschmelzungsproduktes gleichwertig nebeneinander stehen. Und davon findet hier das Gegenteil statt. Wir bleiben also bei der „monarchischen Unterordnung".

Diese monarchische Unterordnung besteht in unserem Falle nicht nur, sondern wir haben auch von ihr ein unmittelbares Bewusstsein. Auch das menschliche Auge ist ein ästhetisches Objekt. D. h. ich kann es ästhetisch betrachten. Und, ich betrachte es so, dies besagt: Ich gebe mich dem hin, was mir das Auge sagt, dem Leben, das darin sich ausspricht.

Ich betrachte das Wahrgenommene nicht als solches, sondern als Spiegel. Ich betrachte es analog, wie ich Worte betrachte, wenn mir daran liegt, — nicht wie sie klingen, sondern was sie bedeuten. Ich lese aus dem Auge seinen Sinn heraus, wie ich aus Worten ihren Sinn herauslese; ich blicke durch das Wahrgenommene hindurch auf seinen Sinn.

Und von diesem Herauslesen, diesem Hindurchblicken nun habe ich ein unmittelbares Bewusstsein. Ich finde in mir dies Thun als ein eigenartiges von jedem andern innern Thun, insbesondere von jeder anderen Weise des Appercipierens charakteristisch verschiedenes. Dasselbe ist vor allem charakteristisch verschieden von dem Thun, das ich in mir finde, wenn angesichts desselben Auges mein Interesse darauf gerichtet ist, was ich da unmittelbar wahrnehme, sicher zu erfassen; wenn mir daran liegt vom Verlauf der Linien und Flächen, von ihrer Geradheit oder Biegung, von den Winkeln, den Grössenverhältnissen, weiterhin von den Färbungen und ihrer Weise ineinander überzugehen, u. dergl. ein bestimmtes und klares Bild zu gewinnen; kurz, wenn ich mich dem sinnlich Gegebenen gegenüber einfach beobachtend, konstatierend, innerlich registrierend verhalte.

Und diesem Bewusstseinerlebnis der ästhetischen Betrachtung, oder der monarchischen Unterordnung des Sinnlichen unter seinen ästhetischen Inhalt, entspricht nun die Wirkung in mir, vor allem die Gefühlswirkung. Ich habe schon zu verstehen gegeben: Etwas „appercipieren" heisst, es psychisch wirksam machen. Und für uns steht, in diesem Zusammenhange, in erster Linie die Wirkung auf das Gefühl. Was bei der ästhetischen Apperception des Auges das Gefühl bestimmt, das sind nicht die Formen und Farben. Diese sind an sich gleichgültig oder unerfreulich. Sondern das Gefühl wird einzig bestimmt durch das, was ich darin finde und daraus herauslese. Und Eines lese ich ja in jedem Falle daraus heraus. Jedes Auge ist, wie immer es sonst beschaffen sein mag, Auge eines lebendigen Wesens, und damit selbst lebendig, d. h. für mich Träger eines Lebens. — Solches Leben aber liegt in jedem ästhetischen Objekt. Und dies Leben bestimmt allemal in der ästhetischen

Betrachtung das Gefühl. Es thut dies vermöge der absoluten „monarchischen“ Unterordnung des Inhaltes unter das Sinnliche, die für diese Betrachtung charakteristisch ist.

Die Unterordnung des Sinnlichen unter den Träger des Inhaltes.

Das im Bisherigen über die Unterordnung des Sinnlichen unter den ästhetischen Inhalt Gesagte erfordert aber noch eine Ergänzung. Was ist hier eigentlich mit dem „Sinnlichen“ gemeint? Die Bedeutung dieser Frage leuchtet unmittelbar ein bei unserem häufiger angeführten Beispiel, der Marmorstatue. Wir wollen annehmen, sie sei ungefärbt, zeige also die natürliche Marmorfarbe. Dann steht der ästhetische Inhalt nur zu der Form der Marmorstatue in unmittelbarer Beziehung. Ihre Farbe, ebenso ihre Härte, Körnigkeit etc., hat dazu keine solche Beziehung. Nur die Form der Statue ist in der ästhetischen Betrachtung dem Inhalt unmittelbar untergeordnet.

Zugleich gehört doch die Form mit zu den Eigenschaften des Marmorblocks. Und auch der Marmorblock mit allen seinen Eigenschaften ist eine Einheit. Diese Einheit ist keine geringere als die Einheit des sinnlich gegebenen Kunstwerks, die Einheit des realen Dinges, das ich meine, wenn ich vom „Kunstwerk“ spreche. Und dazu gehören die Farbe, die Härte, die Körnigkeit des Marmors genau ebenso wie die Form.

Aber innerhalb dieser Einheit oder dieses Ganzen findet nun wiederum eine „monarchische“ Unterordnung statt. Die ganze Marmorstatue oder alle Elemente derselben sind untergeordnet der Form. Der Marmorblock ist „Träger“ der Form, wie die Form „Träger“ des ästhetischen Inhaltes. Er ist um der Form willen da, wie die Form um des Inhaltes willen. Nicht für sich, sondern lediglich mit Rücksicht auf die Form kommt er für den ästhetischen Inhalt in Betracht. — Jetzt haben wir also in der ästhetischen Betrachtung der Marmorstatue eine doppelte monarchische Unterordnung, einmal der Statue unter die Form, dann der Form unter den Inhalt.

Von da müssen wir aber noch einen Schritt weiter gehen. Die Form, sage ich, sei Träger des ästhetischen Inhaltes. Die Form nun des in Marmor dargestellten Menschen ist die Form dieses Menschen. Sie gehört ihm als solche erfahrungsgemäss zu. Zugleich ist doch diese Form auch Form des Marmorblocks. Die Form gehört also zum sinnlichen Faktor des Kunstwerks, und zugleich gehört sie dem Inhalte an.

Diese „Form" nun müssen wir noch genauer bestimmen. Gesetzt die Form, die wir an dem Marmorblocke sehen, habe doppelte Lebensgrösse. Dann gehört diese doppelte Lebensgrösse dem ästhetischen Inhalte nicht an. D. h. es wird in der Statue nicht ein doppelt lebensgrosser Mensch dargestellt. Sondern ein Mensch wird dargestellt in einer doppelt lebensgrossen Statue. Die doppelte Lebensgrösse ist lediglich Sache der Darstellung oder des Darstellenden, d. h. des Marmors.

Und weiter: — Die Form des Marmorblockes giebt doch, auch abgesehen von der Grösse, nur sehr ungefähr die Form des dargestellten Menschen wieder. Haupt- und Barthaar eines Menschen etwa haben nie die Form, die ihre Wiedergabe in einer Marmorstatue zeigt. Es giebt also, auch abgesehen von der Grösse, eine Form der Statue, die nur der Statue, d. h. dem Marmor eigen ist. Nicht die ganze Form, sondern nur mehr oder weniger davon, zunächst die Grundzüge, sind zugleich Form des Marmors und Form des dargestellten Menschen. Es findet also in der Marmorstatue eine Scheidung statt zwischen Elementen der Form, die nur der materiellen Masse des Marmorblocks angehören, und solchen, die zugleich dem darin Dargestellten, also dem ideellen Gegenstand angehören, eine Scheidung in rein materielle Elemente, und in solche, die zugleich ideelle Elemente sind.

Dass eine solche Scheidung möglich ist, kann uns nicht verwundern. Es liegt darin nur eine Fortsetzung der Scheidung, die wir schon vorhin konstatierten. Wir sahen: Die weisse Farbe des Marmors, seine wahrnehmbare Härte etc., gehören nur dem Marmor, nicht dem dargestellten Menschen an. Die ganze sinnliche Erscheinung des

Kunstwerkes spaltet sich also in einen nur materiellen und einen zugleich ideellen Bestandteil. Kein Wunder dann, wenn auch innerhalb des einzelnen Elementes, der Form etwa, wiederum eine solche Scheidung stattfindet; wenn nicht nur die Grösse der Form, sondern auch sonstige Elemente derselben von der ideellen Form ausgeschieden sind, und lediglich der realen Form des materiell gegebenen Marmorblockes zugehören.

Welches ist denn nun aber hierbei die dargestellte, oder die in der Statue von uns angeschaute ideelle Form. Welche Form hat der dargestellte Mensch für die ästhetische Betrachtung? Man könnte meinen: Nun, die Form, die Menschen erfahrungsgemäss zu haben pflegen. Dies wäre zunächst eine ziemlich unbestimmte Antwort. Im Übrigen läge in dieser Antwort eine leise Begriffsverwirrung. Die Form, die wir einem Menschen in unserem sich selbst überlassenen Vorstellen geben, wird freilich die Form sein, die Menschen erfahrungsgemäss zu haben pflegen. Aber darum handelt es sich ja hier gar nicht. Sondern die Frage lautet: Welche Form hat der Mensch für die ästhetische Betrachtung? Und Gegenstand der ästhetischen Betrachtung ist nun einmal nicht ein beliebig vorgestellter, sondern einzig der dargestellte Mensch, oder der Mensch, soweit er dargestellt ist. Für die ästhetische Betrachtung hat also der Mensch genau die dargestellte Form. D. h. er hat die erfahrungsgemässe menschliche Form, genau soweit sie dargestellt, also in unserem Falle, genau soweit sie in Marmor wiedergegeben ist. Ich sagte schon: Der in einer überlebensgrossen Statue dargestellte Mensch hat nicht diese Überlebensgrösse. Wir müssen jetzt hinzufügen: Er hat auch nicht irgendwelche sonstige Grösse. Er hat überhaupt keine bestimmte Grösse. Das heisst: Die Grösse kommt für die ästhetische Betrachtung gar nicht in Frage. Und ebenso kommen die sonstigen Elemente der Form des Menschen, die der Marmor unwiedergegeben lässt, für die ästhetische Betrachtung nicht in Frage. Auch hierin liegt wiederum nichts, was speziell der Form eigentümlich wäre. Ist, wie wir annahmen, die

Statue ungefärbt, so hat der dargestellte Mensch auch keine Farbe. Er hat in jedem Falle keine Härte oder Weichheit, keine Beschaffenheit oder Struktur seiner körperlichen Masse u. dgl. Alles dies ist für die ästhetische Betrachtung ausgeschieden; von allem dem wird in der ästhetischen Betrachtung „abstrahiert". Die ästhetische Betrachtung ist diese abstrahierende Apperception.

Diese Abstraktion hat dann natürlich auch ihre unmittelbare Bedeutung für den eigentlichen ästhetischen Inhalt, für das dargestellte Innere, für das uns im Kunstwerk vergegenwärtigte Leben. Ist in einem Kunstwerk nur die Form eines Menschen wiedergegeben, so gehört zum ästhetischen Inhalt des Kunstwerkes auch schlechterdings nur das Leben, das und soweit es an die Form des Menschen gebunden ist, oder das in der Form unmittelbar sich ausprägt. Und giebt die Form des Kunstwerkes nur teilweise die Form des Menschen wieder, so gehört zum ästhetischen Inhalte des Kunstwerkes nur das Leben, das an diesen Teil der Form geknüpft ist. Damit erscheint der ästhetische Inhalt des Kunstwerkes in mehrfacher Weise oder in mehrfachen Stufen als ein Auszug aus dem Leben, das die in der Wirklichkeit gegebenen Menschen erfahrungsgemäss in sich schliessen. Die ästhetische Betrachtung, so können wir sagen, entnimmt den ästhetischen Inhalt der Erfahrung. Aber sie „entnimmt" ihn derselben auch in dem Sinne, dass sie einen Teil des in der Erfahrung Gegebenen herausnimmt oder herauslöst, und von weiteren Teilen und Besonderheiten desselben absieht. Dabei muss nur immer zugleich festgehalten werden, dass sie diese Herauslösung oder Abstraktion nicht willkürlich vollzieht, sondern auf das Geheiss des Kunstwerkes. Wir können also ebensowohl sagen: Das Kunstwerk vollzieht sie; oder der Künstler vollzieht sie durch das Kunstwerk.

Das Kunstwerk als „Bild".

Jetzt erhebt sich aber eine neue Frage: Die Form des Marmorblockes giebt — nicht überhaupt, aber innerhalb gewisser Grenzen — die Form des dargestellten

Menschen wieder. Jene Form nun ist real, sie hat, genauer gesagt, physische Realität. Diese Form dagegen ist nur ideell. Zugleich sind doch beide Formen eine und dieselbe. Sie stehen nicht etwa für mein Bewusstsein nebeneinander. Wäre dies der Fall, so wäre ja für mich der ästhetische Inhalt des Kunstwerkes nicht an das Sinnliche gebunden, er wäre darin nicht dargestellt; er wäre also überhaupt nicht Inhalt des Kunstwerkes. — Wie aber ist dies möglich? Wie kann für die ästhetische Betrachtung die Form Beides zugleich sein, physisch real und rein ideell?

Offenbar bestände keine Schwierigkeit, wenn ich die Form in getrennten Akten einerseits als physisch real und andererseits als lediglich ideell betrachtete, wenn ich sie etwa erst mit dem Marmorblock zusammen nähme, und da als physisch real ansähe, dann sie auf den dargestellten Menschen bezöge, und da als lediglich ideell anspräche. Aber um ein solches Nacheinander oder solche getrennte Akte handelt es sich eben in der ästhetischen Betrachtung des Kunstwerkes nicht. Der ideelle Mensch ist mir in dieser Betrachtung unmittelbar in und mit dem Marmorblock gegeben. Beide Einheiten bilden wiederum eine einzige simultan gegebene Einheit, nämlich die durch die identische Form vermittelte Einheit des Kunstwerkes.

Auf jene Frage nun lautet die Antwort, dass für die ästhetische Betrachtung in Wahrheit die gemeinsame Form weder als Form des Menschen rein ideell, noch als Form des Marmorblockes physisch real ist. Sondern Beides ist für die ästhetische Betrachtung keines von Beidem.

Es bleibt dabei: Der in der Marmorstatue dargestellte Mensch, also auch seine Form, ist nur ideell vorhanden. Und noch mehr: Diese Idealität ist uns vollkommen selbstverständlich. Aber dies heisst nicht: Ich habe das Bewusstsein, der Mensch sei ein blosses Gebilde meiner Phantasie, das mit der Wirklichkeit, d. h. insbesondere mit der Thatsache, dass Marmorblöcke eben Marmorblöcke und keine Menschen sind, in Widerspruch stehe. Sondern vielmehr, so wenig ich daran denke, den dargestellten Menschen für einen wirklich vor mir stehenden zu halten,

sowenig denke ich an seine Nichtwirklichkeit. D. h. es findet hier wiederum eine neue Abstraktion statt. Es besteht für mich, solange ich in der ästhetischen Betrachtung verweile, die Frage gar nicht, ob der Mensch wirklich sei oder nicht. Kein Wunder, wenn ich die Frage nicht beantworte. An die Stelle der Wirklichkeitsfrage und der zugehörigen Antwort tritt eben etwas anderes, nämlich — die ästhetische Betrachtung, mein geniessendes sich Hingeben an den Menschen, so wie er mir da gegeben ist.

Hier rede ich vom Dargestellten. Aber diese Weise der Betrachtung des Dargestellten hat zur Kehrseite und notwendigen Voraussetzung eine analoge Weise der Betrachtung des sinnlich Gegebenen. Wie die Idealität des Dargestellten, so ist uns die physische Realität dieses Sinnlichen selbstverständlich. Aber auch hier besagt die „Selbstverständlichkeit" nicht, dass ich das Selbstverständliche in der ästhetischen Betrachtung mitdenke, oder es in der ästhetischen Apperception mit appercipiere. Sondern auch hier bedingt eben die Selbstverständlichkeit das genau entgegengesetzte Verhalten. Diese physische Realität der Form des Marmorblockes, und des Marmorblockes überhaupt, ist für mich ebenso wie die Idealität der Form des dargestellten Menschen, und die Idealität des dargestellten Menschen überhaupt, „fraglos", d. h. ich frage nicht danach. Und wiederum fehlt mit der Frage zugleich die Antwort. Das ganze sinnlich Wahrgenommene ist für mich in der ästhetischen Betrachtung, kurz gesagt, nichts weiter, als eben dies bestimmt beschaffene sinnlich Wahrgenommene.

So ist es zunächst thatsächlich. Dass es aber auch so sein muss, ergiebt sich leicht aus folgender Überlegung. Erfahrung hat an den menschlichen Körper das Leben geknüpft, das mir die menschliche Körperform verkündigt. Sie hat es geknüpft — nicht an den Marmorkörper und die Marmorformen, sondern an den lebenden Körper und seine Formen. Und Erfahrung hat diese Knüpfung vollbracht, dies heisst: An den wirklichen und von mir als wirklich erkannten lebenden Körper knüpfte sich das Bewusstsein, da sei wirkliches Leben von einer bestimmten Art. Oder

anders gesagt: An die Wirklichkeit des Körpers und seiner Formen knüpfte sich für mein Bewusstsein die Wirklichkeit dieses Lebens. Der Zusammenhang zwischen beiden ist also ursprünglich ein Wirklichkeitszusammenhang oder ein Zusammenhang zwischen Wirklichkeiten.

Andererseits knüpfte sich in der Erfahrung mit gleicher Sicherheit an die Wirklichkeit des Marmors und seiner Formen etwas völlig Anderes und Entgegengesetztes, nämlich kristallinisches Gefüge u. dgl., in jedem Falle Mangel des Lebens, Nichtwirklichkeit desselben.

Solche Nichtwirklichkeit des Lebens liegt also für mich in dem Marmorblock und seinen Formen, wenn ich sie als wirklich, oder als physisch real, als ein Stück der Welt des physisch Realen betrachte. Mein Bewusstsein von dieser physischen Realität ist zugleich ein Bewusstsein vom Nichtdasein menschlichen Lebens, oder ist gleichbedeutend mit Abwesenheit jedes solchen Lebens für mein Bewusstsein.

Nun ist aber die Form der Marmorstatue thatsächlich für mein Bewusstsein von menschlichem Leben erfüllt. Also kann ich angesichts dieser Form das Bewusstsein ihrer physischen Realität nicht haben. Sondern dies Bewusstsein, und damit das Bewusstsein der physischen Realität des vor mir stehenden Sinnlichen überhaupt, ist in der ästhetischen Betrachtung suspendiert. Mit einem Worte, die ästhetische Betrachtung abstrahiert von dieser physischen Realität.

Damit ist jeder Widerspruch beseitigt. Das vor mir Stehende ist jetzt nicht mehr ein physisch Reales, also Unbelebtes, sondern es ist eine von der physischen Realität losgelöste „Erscheinung“. Es ist, wie ich schon sagte, einfach dies bestimmt beschaffene Sinnliche. Es ist „Bild“. Hierin liegt keine Nötigung mehr, kein Leben vorhanden zu denken. Gesetzt, es sollte eine solche Nötigung bestehen, so müssten wir ohne alle Kenntnis davon, wie es in der Wirklichkeit mit der Beziehung zwischen Formen und menschlichem Leben bestellt sei, also ohne alle Erfahrung, aus der blossen Beschaffenheit einer Form, den Mangel des Lebens herauslesen können, so wie wir aus der Beschaffenheit des Dreiecks ohne alle Erfahrung die Winkelsumme = 2 R.

herauslesen können. D. h. wir müssten sie a priori daraus herauslesen können.

Auch damit sind wir nun noch nicht mit allen Fragen zu Ende. Dass die Marmorform, oder der Marmor mit seiner Form, uns den Gedanken an ein darin wohnendes Leben nicht verbietet, dies schliesst doch nicht ohne Weiteres in sich, dass dieser Gedanke sich thatsächlich und notwendig mit der Marmorform verbindet. Indessen hier greift nun eine neue Thatsache Platz. Indem sich an die Wirklichkeit der Form des lebenden Körpers in der Erfahrung die Wirklichkeit des Lebens knüpfte, knüpfte sich zugleich an die Form das Leben. D. h. es erschien nun in der Folge auch an die Form, abgesehen von der Wirklichkeit, die Vorstellung des Lebens geknüpft. Und diese Vorstellung erschien geknüpft nicht nur an die Form als Ganzes, sondern auch an gewisse Grundzüge derselben. Und dieser von der Wirklichkeit des lebenden Körpers und der Wirklichkeit seines Lebens losgelöste oder unabhängig gewordene Zusammenhang ist es nun, der in uns wirkt, indem wir die gleiche Form ohne den lebenden Körper wahrnehmen, indem wir sie also anderswo wahrnehmen, z. B. an dem ganz anders gearteten Körper, den wir Marmorstatue nennen. Der Zusammenhang übt auch hier seine Wirkung, nur eben ohne den Gedanken der Wirklichkeit des Lebens. Und er kann ungehindert diese Wirkung üben, weil das Bewusstsein der Wirklichkeit der Marmorform, also der Gedanke an das, was Marmorformen in der Wirklichkeit bedeuten und in sich schliessen, in der ästhetischen Betrachtung ausgeschaltet ist, also keine Gefahr besteht, dass dadurch jene Wirkung korrigiert d. h. die Vorstellung des menschlichen Lebens wiederum aufgehoben werde.

Dass der von seiner eigenen Wirklichkeit apperceptiv losgelöste Marmor uns das Leben vergegenwärtigen kann, das in Formen des lebenden Körpers waltet, dies setzt also voraus, dass vorher schon Loslösungen anderer Art stattgefunden haben, nämlich diese Loslösung des Zusammenhanges zwischen der Form des lebenden Körpers einerseits, und

seinem Leben andererseits, von der Wirklichkeit dieses Lebens und dieses Körpers; weiterhin die Loslösung der Form von dem sonstigen Bilde des Körpers; und endlich die Loslösung der Grundzüge dieser Form von dem Ganzen derselben. Und es setzt voraus, dass in dieser Loslösung der Zusammenhang zwischen der Form bezw. ihren Grundzügen einerseits, und dem Leben andererseits, in seiner vollen Innigkeit bestehen bleibt.

Dass in jeder ästhetischen Betrachtung eines Kunstwerkes in der bezeichneten Weise der sinnliche Faktor des Kunstwerkes von seiner physischen Wirklichkeit sich loslöst oder zur blossen „Erscheinung“ oder zum „Bilde“ wird, dies macht es nun auch verständlich, dass es für die ästhetische Betrachtung genügt, wenn das Sinnliche thatsächlich nur Erscheinung oder Bild ist. Gesetzt das Marmorkunstwerk wäre eine Hallucination, ein Traumbild mitten im wachen Leben, und ich wüsste davon, so bliebe, falls das Bild in seiner Beschaffenheit dem physisch real vor mir stehenden Kunstwerk gliche, die ästhetische Betrachtung ungestört bestehen.

Und es ist daraus weiter begreiflich, wie im flächenhaften Bilde hinsichtlich eines wesentlichen Teiles der Form, nämlich hinsichtlich ihrer dreidimensionalen Gestaltung, an die Stelle der Wirklichkeit das blosse Phantasiebild treten kann. Das flächenhafte Bild täuscht nicht, wie man ungeschickt sich ausgedrückt hat, die dritte Dimension vor. Es ist uns vielmehr bei Betrachtung desselben wiederum vollkommen „selbstverständlich“, dass das, was wir vor uns haben, in Wirklichkeit rein flächenhaft ist. Und so ist es nicht nur, sondern so muss es sein, wenn nicht die Flächenkunst ihr spezifisches ästhetisches Wesen einbüssen soll. Aber diese Selbstverständlichkeit besagt auch hier nicht, dass wir das Selbstverständliche mitdenken, sondern dass wir darnach, nämlich innerhalb der ästhetischen Betrachtung, nicht fragen. D. h. sowie beim Marmorkunstwerk die dreidimensionale Form des Marmors innerhalb der ästhetischen Betrachtung weder wirklich noch nichtwirklich, so ist die Flächenhaftigkeit des gemalten oder

gezeichneten Bildes für die ästhetische Betrachtung weder wirklich noch nichtwirklich, und ist umgekehrt die dritte Dimension weder nichtwirklich noch wirklich. Es besteht also hinsichtlich des Bewusstseins der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Dimensionen zwischen dem dreidimensionalen und dem flächenhaften Kunstwerk gar kein Unterschied; und es ist bei dem letzteren in Hinsicht der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit gar kein Unterschied zwischen der dritten und den beiden anderen Dimensionen. Der ästhetische Inhalt ist für mich in der flächenhaften Darstellung, genau so wie in der körperhaften, gebunden an die blosse „Erscheinung" der dreidimensionalen Form.

Damit ist doch nicht gesagt, dass der Unterschied der dreidimensionalen von der flächenhaften Darstellung für die ästhetische Betrachtung gar nicht existiere. Derselbe ist sogar, wie schon angedeutet, ein fundamentaler ästhetischer Unterschied. So gewiss die dritte Dimension in beiden Fällen für die ästhetische Betrachtung in gleicher Weise weder wirklich noch nichtwirklich ist, so gewiss ist sie doch für mich in der dreidimensionalen Darstellung in anderer Weise da, als in der zweidimensionalen, nämlich unmittelbarer, aufdringlicher, wenn man will „realer". Sie ist mir innerlich in grössere Nähe gerückt. Sie wirkt also auch intensiver. Sie macht insbesondere, dass das an die dreidimensionale Form als solche gebundene, d. h. insbesondere das spezifisch animalische Leben, dort bedeutungsvoller heraustritt als hier. Daraus ergeben sich ganz bestimmte Konsequenzen, die indessen hier unerörtert bleiben müssen.

Endlich verstehen wir aus jenem, der ästhetischen Betrachtung notwendig eigentümlichen Verzicht auf die Frage nach der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des sinnlichen Faktors, dass dieser sinnliche Faktor auch ganz und gar zum Phantasiegebilde werden kann. Was ich in der Plastik und Malerei sehe, die Formen eventuell die Farben, das besteht in der epischen Dichtung nur für meine Phantasie. Und es besteht in ihr ebenso lediglich für die Phantasie alles äusserliche Geschehen. Die Epik hat ihren unmittelbar,

d. h. für die Wahrnehmung gegebenen sinnlichen Faktor, wie früher gesagt, in Wortbildern und Folgen von solchen. Und dieses Sinnliche kann auch hier der Träger des ästhetischen Inhaltes heissen. Aber es ist nicht der unmittelbare Träger. Sondern dieser liegt in den Gestalten, den Bewegungen, dem Geschehen, von dem uns die Worte berichten oder die sie unserer Phantasie vergegenwärtigen. Und diese Phantasiebilder sind nun wiederum für die ästhetische Betrachtung weder wirklich noch unwirklich.

Auch hier hat darum doch der Umstand, dass diese unmittelbaren Träger des ästhetischen Inhalts blosse Phantasiebilder sind, seine Bedeutung. Sie sind uns als solche innerlich in möglichste Ferne gerückt. Und dies ist wiederum für die Ästhetik der epischen Darstellung ein grundlegender Faktor.

Unterordnung des Sinnlichen unter das Ideelle.

Die Frage, wie eine und dieselbe Form einerseits physisch real, andererseits rein ideell sein könne, hat im Vorstehenden ihre Erledigung gefunden. Dieser Gegensatz ist eben in der ästhetischen Betrachtung aufgehoben. Dabei bleibt nun aber doch dies bestehen, dass diese eine und selbe Form zugleich sinnlich wahrgenommen, und auch wiederum nur vorgestellt ist. Es leuchtet ja ein: Da der in Marmor dargestellte Mensch von mir nur vorgestellt ist, so kann auch seine Form, oder es kann die Form, sofern sie als Form dieses Menschen erscheint, nur vorgestellt sein. Aber darin liegt nun keine Schwierigkeit mehr. Dieser Gegensatz ist nicht, wie der Gegensatz zwischen physischer Realität und blosser Idealität, ein ausschliessender. Das Wahrgenommene ist nicht ein Nichtvorgestelltes, sondern es ist mehr als bloss vorgestellt.

Immerhin liegt hier noch eine Thatsache vor, die besonders registriert werden muss. Und damit gewinnt unsere Vorstellung von der Unterordnung des unmittelbar gegebenen sinnlichen Faktors des ästhetischen Objektes unter seinen ästhetischen Inhalt eine weitere Ergänzung.

Diese Unterordnung hat sich bisher aufgelöst in eine doppelte, in die Unterordnung der gesamten sinnlichen Erscheinung des Kunstwerkes unter den eigentlichen oder unmittelbaren Träger, und in die Unterordnung dieses unter den Inhalt; bei der ungefärbten Marmorstatue in die Unterordnung des ganzen „Bildes“ der Statue unter die Form, und dieser Form unter den Inhalt. Jetzt nun tritt zwischen diese beiden Unterordnungen vermittelnd, oder als Bindeglied, eine dritte. Dieselbe stellt sich bei unserer Statue dar als Unterordnung der wahrgenommenen Form unter die vorgestellte. Auch diese Unterordnung kann ich wiederum so beschreiben, wie ich jene Unterordnungen beschrieb. So wie in der ästhetischen Betrachtung der Marmorstatue die gesamte sinnliche Erscheinung derselben für mich da ist um der Form willen, und die Form um der Grundzüge willen, in denen unmittelbar die Form des dargestellten Menschen wiedergegeben ist, so ist wiederum die gesehene Form, die als gesehene dem Marmor und nur dem Marmor zugehört, für mich da um der nur für meine Phantasie bestehenden Form des Menschen willen. Ich sehe in jener sinnlich gesehenen Form, oder durch sie hindurch, mit dem „Auge“ meiner Phantasie diese. Ich „meine“ diese und nur diese. Meine apperceptive Thätigkeit zielt, ohne von jener sinnlichen Form sich abzuwenden, auf diese hin, und erfasst in ihr ihren eigentlichen Gegenstand, — der dann doch wiederum nicht ihr „eigentlicher“, d. h. nicht ihr letzter Gegenstand ist. Denn diese vorgestellte Form des vorgestellten Menschen ordnet sich dann wiederum dem Leben unter, das dieser Form, und nur dieser Form zugehört. Sie hat erst in diesem Leben ihren letzten Gegenstand.

Hier war speziell gedacht an die Darstellung in der bildenden Kunst. Wir haben aber vorhin auch schon einen Blick geworfen auf Kunstwerke anderer Gattungen, speziell auf die der epischen Gattung, die unter allen Kunstgattungen eine eigenartige und einzige Stellung einnimmt. Man sieht leicht, wie bei dieser Gattung die Unterordnung des unmittelbaren, d. h. in der Wahrnehmung gegebenen sinnlichen Faktors unter die vorgestellte oder rein ideelle

Form sich näher bestimmt, nämlich als Unterordnung der Worte unter die Gestalten und äusseren Vorgänge, die sie zunächst darstellen. Was dabei unmittelbar unter die Gestalten und äusseren Vorzüge sich unterordnet, sind wiederum nicht die Worte als solche, sondern als Zeichen oder Symbole. Damit ist gesagt, dass auch in diesem Falle die Unterordnung im Ganzen als eine dreifache, oder als eine Kette mit drei Gliedern, sich darstellt. Die Worte ordnen sich zunächst unter dieser Funktion des Symbolisierens. Sie kommen für mich in Betracht nicht als diese Worte überhaupt, d. h. insbesondere nicht als diese Lautkomplexe, sondern nur eben sofern sie Symbole sind. Und diese in den Worten liegenden Symbole, oder diese symbolische Seite der Worte ordnet sich dann unter dem Symbolisierten. Ich „sehe“ innerhalb der ästhetischen Betrachtung in den Worten — nicht diese Worte, sondern diese Symbole, und ich „sehe“ wiederum in den Symbolen die dargestellten Gestalten, Bewegungen, äusseren Vorgänge. Und ich sehe darin endlich den eigentlichen ästhetischen Inhalt.

Endlich weise ich hier auch noch mit einem Worte hin auf den Thatbestand der Unterordnung des Sinnlichen unter den Inhalt, wie er in der Tonkunst sich darstellt. Bei der Melodie ist das in der Wahrnehmung unmittelbar gegebene Sinnliche, wie schon gesagt, eben die Melodie, d. h. die wahrgenommene Tonfolge. Dem ästhetischen Inhalte gaben wir schon gelegentlich Namen, wie „Jubel“, „Klage“, „Sehnsucht“. Auch darauf endlich wurde schon hingewiesen, dass das Bewusstsein der physischen Realität der Töne kein Element ist in ihrer ästhetischen Betrachtung.

Achten wir nun zunächst auf die Weise, wie hier der Inhalt an das wahrgenommene Sinnliche gebunden ist. Bei der Marmorstatue war dieser Zusammenhang ein durch die Erfahrung gestifteter. Bei den Tönen dagegen ist er ein Ähnlichkeitszusammenhang, oder besser gesagt, ein Zusammenhang, wie ihn überall im psychischen Leben die Übereinstimmung oder Verwandtschaft begründet.

Diese Übereinstimmung oder Verwandtschaft besteht nun aber nicht zwischen den Klängen, diesen Bewusstseins-

inhalten, einerseits, und jenem ästhetischen Inhalte andererseits. Klänge haben, als Bewusstseinsinhalte betrachtet, nicht das Mindeste gemein mit Jubel, Klage, Sehnsucht. Es findet sich in dem Bilde der Klänge gar nichts, was mit diesen Erlebnissen vergleichbar wäre.

Aber das Erlebnis, das mir zu Teil wird, wenn ich Klänge wahrnehme, oder der psychische Vorgang, der in mir ausgelöst wird, wenn Klangreize auf mich wirken, besteht eben nicht nur im Dasein dieser Bewusstseinsinhalte. Sondern er ist zunächst ein — Vorgang, d. h. eine Weise der psychischen Erregung oder Bewegung, die mit allerlei vergleichbar ist, womit die Bewusstseinsinhalte, Klänge genannt, unvergleichbar sind. Diese Erregung oder Bewegung hat jederzeit ihren bestimmten Charakter oder ihre bestimmte „Rhythmik". Und hinsichtlich dieses Charakters der in ihnen verwirklichten psychischen Bewegung nun, oder hinsichtlich dieses ihres „allgemeinen Erregungscharakters" können die Ton- oder Klangerlebnisse und ihre Zusammenhänge allen möglichen Erinnerungen, Vorstellungen, Gedanken, kurz allen möglichen Weisen, wie ich mich innerlich zu bethätigen vermag, verwandt sein. Sie können demgemäss diese in mir reproducieren oder anklingen lassen. Tonerlebnisse, denen eine bestimmte Rhythmik oder ein bestimmter allgemeiner Erregungscharakter eignet, können alle möglichen „Saiten" meines Inneren, die verwandt d. h. auf eine gleichartige Rhythmik gestimmt sind, zum Mitschwingen veranlassen. Und weil sie dies können, darum thun sie es, je nach Empfänglichkeit in dem einen Individuum mehr, in dem andern minder. Und die psychische Gesamterregung, die allgemeine „Stimmung", der Affekt, wozu diese in mir anklingenden Erinnerungen, Vorstellungen, Gedanken, oder sonstigen Regungen meines Innern sich verdichten, das ist der ästhetische Inhalt der Melodie. Das ist dasjenige, was wir meinen, wenn wir etwa sagen, es liege in der Melodie Jubel oder Klage oder Sehnsucht.

Danach findet auch hier eine Scheidung innerhalb des sinnlichen Erlebnisses statt. Jener allgemeine Erregungscharakter der Klangerlebnisse und Folgen von solchen ist

dem ästhetischen Inhalt, der Stimmung oder dem Affekt, unmittelbar untergeordnet. Und wiederum ist diesem allgemeinen Erregungscharakter das Ganze der Klangerlebnisse und Folgen von solchen, insbesondere dasjenige, was davon dem Bewusstsein unmittelbar sich kundgiebt, untergeordnet. Nicht um die Töne und ihre Folgen als solche handelt es sich in der ästhetischen Betrachtung der Musik, sondern um das Volle und Leere, Breite und Spitze, „Tiefe“ und „Hohe“, Harte und Weiche, Leichte und Schwere, um das Konsonante und Dissonante, um das Wogende, Gleitende, Springende, Stürmende u. s. w., das in diesen liegt. Dies alles sind aber, wie leichte Überlegung zeigt, Prädikate, die über das in den Bewusstseinsinhalten Gegebene hinausweisen. Und wiederum nicht um das in diesen Worten liegende Sinnliche oder die mit ihnen bezeichnete Rhythmik der Tonerlebnisse handelt es sich, sondern um die Ausstrahlung dieser Rhythmik über die Seele, um die allgemeine Resonanz, die sie in meinem gesamten Wesen findet, um die durch die Töne und Tonfolgen in mir geweckte umfassende seelische Bewegung, die doch nicht in mir, sondern in den Tönen zu liegen scheint, weil ich sie in dieselben „hineinfühle“; um die allgemeine Weise einer innerlichen Bethätigung, eines innerlichen Atmens, Sichhabens, Sichauslebens, Sichfühlens, die mir aus den Tönen entgegenklingt.

Wiefern endlich auch hier eine Unterordnung eines in der Wahrnehmung unmittelbar gegebenen Sinnlichen unter ein rein Ideelles vorliegt, braucht nicht besonders gesagt zu werden. Jene Rhythmik oder jener allgemeine Erregungscharakter der Tonerlebnisse ist ein Moment in dem Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung der Töne. Und dieselbe Rhythmik ist, als die allgemeine Rhythmik der in mir anklingenden Vorstellungen, Erinnerungen, Gedanken, rein ideell; sie ist die Rhythmik eines „ideellen Ich“. Die Unterordnung jener unter diese ist also eine Unterordnung eines in der Wahrnehmung unmittelbar Gegebenen — nicht nur unter ein Ideelles überhaupt, sondern, wie bei der Marmorstatue, unter ein ihm gleichartiges Ideelles.

Unterordnung des Qualitativen unter das Affektive des Inhaltes.

Die Reihe der Unterordnungen, die in der ästhetischen Betrachtung stattfindet, bedarf jetzt noch einer nähern Bestimmung des Endgliedes. Der letzte Gegenstand der ästhetischen Apperception ist der ästhetische Inhalt, das dargestellte Innere. Aber nicht dies Innere schlechtweg Auch innerhalb desselben findet noch einmal eine Unterordnung statt.

Wir sahen bereits, dass die ästhetische Betrachtung abstrahiert von der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit ihres Objektes, insbesondere auch von der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit des ästhetischen Inhaltes. Hieran wollen wir anknüpfen. Wir reden dabei zunächst allgemeiner. Jede Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, kurz jeder psychische Vorgang oder Komplex von solchen, kann betrachtet werden von drei Seiten her oder ist möglicher Gegenstand dreier charakteristisch verschiedener Weisen der Apperception. Ich sage nicht, dass diese drei Weisen, oder besser, diese drei Richtungen des Appercipierens, die einzigen seien, die in der Auffassung eines psychischen Vorganges unterschieden werden können. Aber es kommt mir hier nur auf diese drei Weisen oder Richtungen an.

Natürlich setzt die Dreiheit der Apperceptionsrichtungen voraus, dass in jedem psychischen Vorgang drei Seiten desselben, oder wenn man will, dass in ihm drei „Teilvorgänge" unterschieden werden können. Wir nehmen im Folgenden, der Einfachheit des Ausdrucks halber an, dass es sich um eine Vorstellung, — nicht um eine Empfindung der Wahrnehmung — handle. Wir sagen dann spezieller: An oder in jeder Vorstellung ist Dreierlei zu unterscheiden. Jede Vorstellung kann demnach von drei Seiten, oder drei Richtungen, oder mit einem dritten Ausdruck, in dreifacher Hinsicht appercipiert werden.

Ich betrachte oder appercipiere eine Vorstellung das eine Mal mit Rücksicht auf ihre Beschaffenheit, oder mit Rücksicht darauf, was für eine Vorstellung sie ist. Mein

Interesse ist das qualitative; ich beobachte, konstatiere, registriere, vergleiche. Von dieser Weise der Apperception war schon gelegentlich die Rede; aber in völlig anderem Zusammenhang, und zum Zweck der Feststellung eines ganz anderen Gegensatzes als derjenige ist, auf den ich hier abziele. Es wurde auch schon, wiederum an anderer Stelle, angedeutet, in welche zwei speziellere Weisen der Apperception wiederum diese qualitative Apperception auseinandergeht. Es ist eine eigene Weise der Apperception, wenn ich den Bewusstseinsinhalt, Ton genannt, betrachte, und finde, dass er mit dem Bewusstseininhalt, Farbe genannt, völlig unvergleichbar ist; und es ist eine andre, davon durchaus verschiedene Weise der Apperception, wenn ich in dem Tonerlebnis auf die darin verwirklichte allgemeine psychische Bewegung oder Weise der psychischen Erregung achte und entdecke, dass darin etwas liegt, das dem Tonerlebnis mit gewissen Farberlebnissen gemein ist, wenn ich etwa in tiefen Tönen und tiefen Farben das Gemeinsame finde, das ich im Auge habe, wenn ich sie beide, im gleichen Sinne, als „tief" bezeichne. Jene erste Art der qualitativen Apperception können wir als die inhaltliche oder gegenständliche bezeichnen. Sie ist gerichtet auf die Beschaffenheit dessen, was vorgestellt wird. Diese zweite Art der qualitativen Apperception kann im Gegensatz dazu die zuständliche qualitative Apperception heissen. Sie geht auf die Beschaffenheit des Vorstellungsvorganges, abgesehen von seinem Inhalt, oder auf die Weise oder „Zuständlichkeit" des inneren Erregtseins, abgesehen von dem „Gegenstande" des Bewusstseins. Indessen dieser Gegensatz soll hier ausser Betracht bleiben. Uns interessiert jetzt nur das Gemeinsame, die qualitative Apperception überhaupt.

Neben dieser qualitativen Apperception nun steht die empirische. So nenne ich hier, wie auch sonst, die Apperception, die gerichtet ist auf die empirische Seite der Vorstellung: Ich achte darauf — nicht wie die Vorstellung beschaffen ist, sondern ob das Vorgestellte und so oder so Beschaffene empirisch real, d. h. ob es wirklich ist, ob ihm ein Dasein unabhängig von mir oder „ausser" mir zukommt

oder nicht. — Ich bemerke nebenbei, dass auch diese Apperception wiederum doppelt „gerichtet" sein kann. Es handelt sich das eine Mal darum, ob etwas in mir, als Gegenstand meiner Empfindung, meiner Vorstellung, meines Denkens, da war oder nicht; mein Interesse ist darauf gerichtet, wie es mit der psychischen Realität, oder der subjektiven Wirklichkeit eines Vorgestellten bestellt ist. Ein ander Mal dagegen frage ich, wie ein Vorgestelltes zur physischen Realität sich verhält, ob es objektiv oder an sich wirklich sei oder nicht. Die „Unabhängigkeit" von mir ist dort Unabhängigkeit vom gegenwärtigen Ich; hier ist sie Unabhängigkeit von mir überhaupt. Ich bezeichne diese beiden verschiedenen Möglichkeiten der Apperception, indem ich das eine Mal von subjektiv empirischer, das andere Mal von objektiv empirischer Apperception rede. Aber auch dieser Gegensatz beschäftigt uns hier nicht. Ich bemerke nur, dass die empirische Apperception von der wir hier reden, ausschliesslich der letzteren Art, d. h. objektiv empirische Apperception ist, ein Gerichtetsein des Interesses auf die Frage der objektiven Wirklichkeit, oder der Unabhängigkeit von mir überhaupt.

Endlich tritt der qualitativen und der empirischen Apperception als dritte Hauptart gegenüber die affektive oder die Wertapperception, d. h. die Apperception einer Vorstellung, die gerichtet ist auf ihre affektive oder Wertseite: Ich achte oder richte meine Aufmerksamkeit — wiederum nicht darauf, wie es mit der Beschaffenheit der Vorstellung sich verhält, noch auch darauf, wie es mit ihrer Wirklichkeit bestellt ist, sondern darauf, was die Vorstellung mir bedeutet, wie sie auf mich wirkt, wie sie mich gemütlich, d. h. gefühlsmässig affiziert, welchen Wert oder Unwert sie für mich hat. Ich „überlasse mich" dieser Wirkung auf mich, oder gebe mich derselben hin.

Diese drei Möglichkeiten der Apperception oder der apperceptiven Heraushebung einer Seite an einer Vorstellung stehen zunächst nebeneinander, d. h. ich kann in der einen und in der anderen Weise appercipieren. Sie stehen aber zugleich einander gegenüber. Und dies in doppeltem Sinne.

Eine der drei Seiten der Vorstellung kann einer andern apperceptiv untergeordnet sein. Und die Apperception einer Seite kann durch die Apperception einer anderen Seite ausgeschlossen sein; d. h. ich kann einseitig appercipieren, kann in meiner Apperception von einer Seite abstrahieren. So kann ich insbesondere, wie wir sahen, von der empirischen Seite einer Vorstellung abstrahieren d. h. die Frage nach der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit ungestellt lassen, so dass mir kein Bewusstsein der Wirklichkeit oder der Nichtwirklichkeit entsteht. Solche Abstraktion von der empirischen Seite findet, wie wir uns überzeugt haben, bei jeder ästhetischen Apperception statt. Dass sie auch sonst stattfindet, beweist die Geometrie. Die Geometrie ist die Wissenschaft der rein qualitativen und noch genauer der rein qualitativ gegenständlichen Apperception.

Gesetzt aber, ich frage nach der Wirklichkeit eines Vorgestellten, appercipiere also das Vorgestellte empirisch. Dann sehe ich nicht umgekehrt von der qualitativen Seite des Vorgestellten ab. Ich ordne dieselbe nur der empirischen unter. Mein Interesse ist darauf gerichtet, wie es um die empirische Seite dieses bestimmten, also dieses so oder so „beschaffenen“ Gegenstandes bestellt sei, oder wie er zur Wirklichkeit sich verhalte.

Das Gleiche gilt von der Wertapperception. Ich sagte, ich frage bei der Wertapperception nicht, wie das Vorgestellte beschaffen sei. Aber diese Beschaffenheit ist dabei vorausgesetzt: Ich frage, welchen Wert der so oder so beschaffene Gegenstand für mich habe. D. h. ich ordne die Qualität des Vorgestellten seiner affektiven oder Wertseite, oder seiner Beziehung zu mir, dem wertenden Subjekte, unter. Nicht der Betrachtung des Vorgestellten bin ich hingegeben, sondern dieser Beziehung zu mir, aber doch wiederum nicht der Beziehung irgend eines Vorgestellten zu mir, sondern dieses bestimmt gearteten. Nicht auf die Qualität des Vorgestellten kommt es mir an, sondern auf seinen Wert, aber doch eben auf den Wert dieses qualitativ bestimmten. Es ist Dasselbe, wenn ich sage, ich ziele innerlich auf den so oder so beschaffenen Inhalt, aber nur

sofern er auf mich wirkt, oder für mich positiv oder negativ wertvoll ist. Es ist also bei dieser Wertapperception die Beschaffenheit des Gegenstandes freilich mit appercipiert, nur eben nicht um ihrer selbst, sondern um der Bedeutung oder des Wertes willen, den der Gegenstand vermöge seiner Beschaffenheit für mich hat. Ich appercipiere die Beschaffenheit mit Rücksicht oder im Hinblick auf den Wert dieses so Beschaffenen. Ich blicke durch die Beschaffenheit hindurch auf den Wert, oder sehe in dem so Beschaffenen das für mich positiv oder negativ Wertvolle.

Auch eine unterordnende Apperception dieser letzteren Art nun findet in jeder ästhetischen Apperception statt. Der letzte Gegenstand der ästhetischen Apperception ist das, was wir den ästhetischen Inhalt nannten. Aber die ästhetische Apperception zielt nicht darauf, diesen Inhalt gegenwärtig zu heben, seine Beschaffenheit festzustellen, ihn zu registrieren. Sondern sie zielt auf den Genuss, oder sie zielt auf diesen Inhalt, sofern er Gegenstand des Genusses ist. Sie zielt auf seine steigernde, ausweitende, innerlich bereichernde, erhöhende Wirkung, und auf das Gefühl, in welchem diese Wirkung sich uns unmittelbar kundgiebt. Die qualitative Seite des ästhetischen Inhaltes ist seiner affektiven oder Wertseite untergeordnet.

Damit ist die Reihe oder das System der Unterordnungen, die für die ästhetische Apperception charakteristisch sind, vollständig bezeichnet. Es findet in jedem Falle dieser Apperception die Unterordnung statt des Sinnlichen unter dasjenige, was im Sinnlichen der eigentliche Träger des ästhetischen Inhaltes ist, weiter die Unterordnung dieses eigentlichen Trägers unter den ästhetischen Inhalt, und endlich die Unterordnung dieses Inhaltes unter seine Wertseite. Wir sehen in jeder ästhetischen Auffassung eines Objektes die Auffassungsthätigkeit, innerhalb des jederzeit festgehaltenen Ganzen, stufenweise sich verdichten, bis endlich diese Wertseite des Inhaltes zu ihrem eigentlichen, alles beherrschenden Gegenstande geworden ist.

Zugleich haben wir uns überzeugt, dass im Einzelnen die Reihenfolge der Unterordnungen sich weiter komplizieren kann.

Dabei ist jedesmal die „Festhaltung des Ganzen“ wesentlich. Die Unterordnung ist — Unterordnung, nicht Abstraktion. Das Untergeordnete wird nicht vernachlässigt, es wird von ihm nicht abgesehen, es bleibt nicht ausser Betracht, sondern es dient. Nichts an der überlebensgrossen weissen Marmorstatue ist ästhetisch gleichgiltig, weder die Überlebensgrösse, noch die weisse Farbe, noch die Oberflächentextur des Marmors, noch der Sockel. Sondern alles dies dient dem Sinn des Kunstwerkes; das Kunstwerk wäre ein anderes, wenn irgend einer dieser Faktoren verändert würde. — Auf dies „Dienen“ kommen wir weiter unten zurück.

Andererseits ist doch die ästhetische Apperception auch wiederum eine abstrahierende; und zwar in doppelter Weise. Sie abstrahiert einmal von allen den Elementen des „Gegenstandes“ der Darstellung, die nicht unmittelbar dargestellt, d. h. an den sinnlichen Faktor unmittelbar gebunden sind, oder für unsere Auffassung unmittelbar „darin liegen“. Und zum zweiten abstrahiert die ästhetische Betrachtung von jeder Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit.

Die ästhetische Realität.

Das Ziel der ästhetischen Betrachtung ist, wie gesagt, der Genuss des ästhetischen Inhaltes. Jenes „Dienen“, von dem ich soeben sprach, muss also letzten Endes ein Dienen sein zu diesem Genuss. Auch die ästhetische Abstraktion muss dazu dienen. Fassen wir nun die ästhetische Apperception, die bisher nur beschrieben wurde, auch noch ausdrücklich vom Gesichtspunkt dieses Dienens, also ihres Zweckes oder Ergebnisses. Dabei müssen wir zunächst auf dies Ergebnis selbst noch besonders achten.

Der ästhetische Inhalt ist für die ästhetische Betrachtung weder wirklich noch nichtwirklich. Aber er ist, wie ich schon sagte, ästhetisch real. Diese ästhetische Realität ist vollkommen eigner Art. Doch muss sie auch wiederum mit andern Arten der Realität etwas gemein haben.

Alle Realität nun ist eine Art der Objektivität, d. h. sie besagt, dass etwas sich mir darstellt als nicht aus mir

stammend, nicht durch mich daseiend, nicht von mir gemacht, sondern mir gegenübertretend, unabhängig von mir daseiend, mir gegeben und von mir nur hingenommen. Hierfür bestehen aber allerlei Möglichkeiten. Diese Möglichkeiten sollen hier nicht aufgezählt werden. Nur auf das zur Abgrenzung der ästhetischen Realität unmittelbar Erforderliche will ich hinweisen.

Mehrfach schon haben wir die ästhetische Realität der empirischen Realität oder der Wirklichkeit gegenüber gestellt. Diesen Gegensatz suchen wir zunächst deutlicher herauszustellen. Die ästhetische Realität kommt dem Inhalte des ästhetischen Objektes nicht für sich zu, sondern vermöge seines Gebundenseins an den sinnlichen Faktor, in jedem Falle also vermöge eines Anderen. Dies Andere giebt ihm erst die ästhetische Realität. Demgemäss wollen wir, um den Gegensatz zwischen der ästhetischen und der empirischen Realität klarer heraustreten zu lassen, auch die empirische Realität als eine bedingte fassen, also als eine von einem Andern verliehene. Solcher Art ist die empirische Realität der Wirkungen und Eigenschaften physischer Dinge, etwa die Realität der Schwere eines Steines. Die Schwere des Steines hat den Stein zum „Träger", so wie der ästhetische Inhalt das Sinnliche des ästhetischen Objektes zum „Träger" hat. In beiden Fällen ist der „Träger" das, was die Realität des „Getragenen" bedingt. Unsere Frage lautet nun: Wodurch unterscheidet sich die bedingte Realität im einen von der nicht minder bedingten Realität im anderen Falle?

Noch in anderer Weise können wir den in Rede stehenden Gegensatz formulieren. Das Bewusstsein der empirischen Realität der Schwere des Steines ist ein Urteil. Wenn ich sage, der Stein sei schwer, so gebe ich diesem Bewusstsein, dass der Schwere an dem Stein empirische und genauer physische Realität zukomme, Ausdruck. Ebenso ist das Bewusstsein der ästhetischen Realität des Inhaltes eines ästhetischen Objektes ein Urteil. Wenn ich sage, in einem gemalten Auge liege Trauer, so ist dies der Ausdruck für mein Bewusstsein der ästhetischen Realität der Trauer — nicht überhaupt, sondern in diesem Auge. Jedes Urteil

überhaupt ist ein Bewusstsein der Realität, und umgekehrt kann jedes Bewusstsein der Realität ein Urteil heissen. Das Bewusstsein der Realität der Schwere des Steines ist nur eben ein physikalisches, das Bewusstsein der Realität der Trauer in dem gemalten Auge dagegen ein ästhetisches Urteil. Dabei verstehe ich, wie man sieht, unter dem ästhetischen Urteil nicht das ästhetische Werturteil, sondern das ästhetische Thatsachenurteil.

Neben diese beiden Thatsachenurteile stellen wir nun aber noch ein drittes, nämlich das geometrische: Das Dreieck hat die Winkelsumme = 2 R. Auch dies Urteil besteht im Bewussstsein einer Realität. Wir nennen dieselbe geometrische Realität. Ein allgemeinerer Name wäre „apriorische Realität". Das Dreieck hat diese Winkelsumme „unabhängig von mir". Auch diese Realität ist eine bedingte. Jenes Urteil behauptet die Realität oder Thatsächlichkeit der Winkelsumme = 2 R. nicht schlechtweg, sondern an dem Dreieck. Wir können auch hier wiederum sagen: Das Dreieck giebt der Winkelsumme ihre Realität; es macht diese Thatsächlichkeit. Jetzt lautet unsere Frage: Was unterscheidet das ästhetische Thatsachenurteil von dem physikalischen — und damit zugleich vom psychologischen — und andererseits vom geometrischen Urteil. Da die physikalischen Urteile, ebenso die phychologischen, empirische, die geometrischen apriorische Erkenntnisurteile sind, so kann die Frage auch lauten: Was unterscheidet die ästhetischen Thatsachenurteile von den Erkenntnisurteilen?

Bleiben wir zunächst bei den apriorischen und speziell den geometrischen Urteilen, und damit zugleich bei der geometrischen Realität. Der Gegensatz zwischen dieser und der empirischen Realität leuchtet ein. Auch die Winkelsumme des Dreieckes = 2 R. kann für mein Bewusstsein physisch real oder objektiv wirklich sein. Sie ist es notwendig, wenn das Dreieck objektiv wirklich ist. Sie ist andererseits ebenso gewiss für mich ein blosses Phantasiegebilde, wenn das Dreieck ein blosses Phantasiegebilde ist. Aber sie hat, wie schon gesagt, in jedem Falle Realität.

D. h. ich stelle mir nicht vor, das Dreieck habe die Winkelsumme; ich gebe sie ihm nicht in meiner Vorstellung, so wie ich ihm ganz nach Belieben eine bestimmte Farbe gebe. Sondern das Dreieck, wenn es einmal Dreieck ist, hat diese Winkelsumme völlig unabhängig vor mir. Zugleich hat es dieselbe doch nicht so wie der Stein Schwere hat, d. h. nicht in dem Sinne, dass für mich an die Wirklichkeit des Dreiecks die Wirklichkeit der Winkelsumme gebunden wäre, sondern die Winkelsumme ist für mich gebunden an das Dreieck selbst, an diesen Inhalt, an dies so beschaffene Vorgestellte.

Sagen wir dies noch bestimmter. Auch das Vorgestellte, das ich als wirklich, also als empirisch real erkenne, ist nicht bloss von mir vorgestellt; es hat sein Dasein nicht durch mein Vorstellen. Ich kann in gewissem Sinne sagen: Es ist überhaupt nicht von mir vorgestellt oder von mir da vor mich hingestellt. Sondern es stellt sich mir vor oder stellt sich vor mich hin, es hat sein Dasein durch sich selbst, aus eigner Machtvollkommenheit.

Dies nun gilt auch von dem, was wirklich ist an einem Andern oder durch ein Anderes, etwa von der Schwere des Steines. Auch diese Schwere ist da — nicht durch mein Vorstellen, sondern unabhängig davon. Auch sie stellt sich als etwas aus eigner Machtvollkommenheit Daseiendes vor mich hin. Nur eben unter der Bedingung, dass ein Anderes, der Stein, sich in gleichem Sinn vor mich hinstellt. Aus der Wirklichkeit des Steines stammt, oder an die Wirklichkeit desselben erscheint mir gebunden diese Eigentümlichkeit der Schwere gleichfalls als wirklich sich zu gerieren, d. h. gleichfalls als etwas von mir unabhängig Bestehendes sich vor mich hinzustellen. Wir können demnach sagen: Es wird auch wiederum die Schwere des Steines nicht durch sich selbst, sondern durch den Stein vor mich hingestellt, aber nicht durch den Stein, dies so beschaffene Etwas, sondern durch die Wirklichkeit dieses Etwas. Und die Schwere wird demgemäss vor mich hingestellt gleichfalls als etwas Wirkliches. Ich erlebe unmittelbar — nicht die Schwere als hervorgehend aus dem

Stein, sondern die Wirklichkeit der Schwere als hervorgehend aus der Wirklichkeit des Steines. Oder subjektiv gewendet: Ich erlebe dies Bewusstsein der Wirklichkeit der Schwere als hervorgehend aus dem Bewusstsein der Wirklichkeit des Steines, als damit gegeben, daran gebunden. — Ich füge hinzu: Dies ganze Erlebnis ergiebt sich mir unter der Voraussetzung der empirischen Apperception.

Ebenso ist auch die Winkelsumme = 2 R. nicht in jedem Sinne von mir vorgestellt, sondern das Dreieck stellt sie vor mich hin. Aber hier besteht nicht die Voraussetzung der Wirklichkeit. Das Dreieck, dies so beschaffene, ist das vor mich hin Stellende; und demgemäss ist auch das vor mich Hingestellte nur als so Beschaffenes vor mich hingestellt. Die Winkelsumme selbst, nicht ihre Wirklichkeit, stammt nach Aussage meines unmittelbaren Erlebens aus dem Dreieck, und sie stammt aus diesem Dreieck, nicht aus seiner Wirklichkeit. — Dies ganze Erlebnis wird mir zu teil auf Grund einer blossen qualitativen und zwar gegenständlich qualitativen Apperception.

Diesen beiden Möglichkeiten steht nun die ästhetische Realität gegenüber. Sie trifft zunächst hinsichtlich des soeben bezeichneten Punktes mit der Realität der Winkelsumme des Dreieckes, oder mit der geometrischen Realität überein. Auch der ästhetische Inhalt ist von mir vorgestellt, und erscheint doch wiederum nicht eigentlich als von mir vorgestellt oder da vor mich hingestellt. D. h. ich stelle mir nicht vor, dass in dem Auge, das ich jetzt vor mir sehe, Trauer oder Ernst liege, sondern diese Trauer oder dieser Ernst liegt darin realiter, wenn man will „wirklich“. Ich lege dies Innere nicht in das Gesehene hinein, sondern ich finde es darin. Das gesehene Auge stellt die Trauer oder den Ernst vor mich hin; es stellt sie mir dar, oder, wie wir hier unmittelbar sagen: Es stellt sie vor. Auch hier ist dieses ganze Bewusstseinserlebnis — dass Eines durch ein Anderes vor mich hingestellt ist —, nicht das Resultat einer empirischen, sondern einer rein qualitativen Apperception.

Zugleich besteht aber zwischen dieser ästhetischen und der geometrischen Realität wiederum ein voller Gegensatz.

Die Winkelsumme = 2 R. ist nicht nur durch das Dreieck, sondern sie ist zugleich unmittelbar in dem Dreieck vor mich hingestellt. Der Inhalt jener Vorstellung ist in dem Inhalt dieser zugleich mitgegeben, d. h. indem ich das Dreieck vorstelle, stelle ich zugleich vor, oder habe ich zugleich vorgestellt solche Winkel, die, falls ich sie in einen einzigen vereinige, sich als = 2 R. darstellen. Dagegen ist der ästhetische Inhalt in dem zugehörigen Sinnlichen nicht mitgegeben. Er ist ein neuer, in dem Sinnlichen in keiner Weise als Bestandteil eingeschlossener Inhalt. Ich muss ihn noch eigens vorstellen. Ich muss noch diesen neuen Akt der Vorstellung vollziehen. Nur dass ich freilich diesen Akt der Vorstellung vollziehe nicht willkürlich, sondern auf das dringende Geheiss jenes sinnlichen Faktors. Während also dort, bei der geometrischen Realität, ein Inhalt durch einen Inhalt, ist hier, bei der ästhetischen Realität, nur mein Vorstellen eines Inhaltes durch einen anderen Inhalt gegeben. Dass ein Inhalt durch einen andern Inhalt vor mich hingestellt ist, dies hat also zugleich auch wiederum in den beiden Fällen einen verschiedenen Sinn. Dort ist durch einen vorgestellten Inhalt ein anderer vorgestellter Inhalt, hier ist durch ihn die Vorstellung eines anderen Inhaltes gegeben. Damit rückt die ästhetische Realität wiederum in die Nähe der durch ein empirisch Reales bedingten empirischen Realität, z. B. in die Nähe der empirischen Realität der Schwere des Steines. Beide stimmen überein in dem Negativen, dass in beiden Fällen nicht mit einem Inhalt ein anderer Inhalt gegeben ist.

Stellen wir jetzt endlich alle drei Fälle der Realität einander gegenüber. Geometrische Realität, um nunmehr damit zu beginnen, weiterhin empirische, nämlich bedingte empirische Realität, endlich ästhetische Realität, — diese drei verhalten sich zu einander wie Inhalt, nämlich qualitativ bestimmter Inhalt, Wirklichkeit dieses Inhaltes, und mein Vorstellen dieses Inhaltes. Die geometrische Realität besagt, dass mit einem Inhalt ein Inhalt, die empirische, dass mit einer Wirklichkeit eine Wirklichkeit, die ästhetische, dass mit einem Inhalt ein Vorstellen eines

anderen Inhaltes gegeben sei. Setzen wir statt „Gegebensein“ „Objektivität“, so ist jene erste Objektivität inhaltliche oder qualitative, die zweite empirische, die dritte perceptive Objektivität oder Objektivität des Percipierens. — Ich deute nur an, dass es ausserdem noch andere Möglichkeiten der Objektivität giebt. Man denke etwa daran, dass ein Phantasiegebilde, eine Begierde, sich mir aufdrängen kann, ohne darum doch aufzuhören, als mein blosses Phantasiegebilde, mein Gedanke, meine Begierde zu erscheinen. Dies sind Fälle einer apperceptiven Objektivität. Doch davon rede ich hier nicht. Ich rede ebensowenig von anders gearteten Fällen der perceptiven Objektivität.

Alle diese Arten der Objektivität sind nicht nur thatsächlich und hinsichtlich ihres psychologischen Entstehungsgrundes, sondern sie sind auch für mein Bewusstsein, oder als unmittelbare Bewusstseinserlebnisse, voneinander unterschieden. Insbesondere muss betont werden, dass die ästhetische Objektivität oder Realität als solche für mein unmittelbares Bewusstsein wohl charakterisiert ist. Ich erlebe mein Vorstellen des ästhetischen Inhaltes, oder den Akt dieser Vorstellung, als einen eigenen, oder als einen neuen Akt der Vorstellung gegenüber den Akten der Wahrnehmung des Sinnlichen, und ich erlebe diesen Akt des Vorstellens als aus dem Sinnlichen herkommend, dadurch gegeben, daran gebunden. Dies ist ein anderes Bewusstseinserlebnis, als wenn ich es erlebe, dass ein Inhalt durch einen anderen Inhalt, oder dass die Wirklichkeit eines Inhaltes durch die Wirklichkeit eines andern gegeben ist.

Das Band der Notwendigkeit, das in diesen beiden letzteren Fällen, also kurz gesagt beim Erkenntnisurteil, das im Urteil als real Erkannte an seine Bedingung, — wir können auch sagen: das Prädikat an das Subjekt — knüpft, ist das Band der logischen Notwendigkeit. Dagegen besteht keine logische Notwendigkeit, also, da jede Notwendigkeit im strengen Sinne dieses Wortes logische Notwendigkeit ist, überhaupt keine eigentliche Notwendigkeit, zu dem Sinnlichen des ästhetischen Objektes den ästhetischen Inhalt hinzuzufügen. Sondern es besteht hierfür nur eine Nötigung.

Ich kann mir Mühe geben, und es gelingt mir dann auch in gewissem Grade, das Sinnliche des Kunstwerkes lediglich als dieses Sinnliche, also als sinnlos zu betrachten. Und es scheint dies Manchen, auch ohne dass sie sich bemühen, sogar in überraschendem Masse zu gelingen. Die Frage, was im Kunstwerk liegt, findet bei ihnen, auch wenn sie die Frage nicht ungestellt lassen, eine negative oder dürftige Antwort. Dies ist möglich auf Grund jener Besonderheit des ästhetischen Thatsachenurteils d. h. auf Grund des Umstandes, dass bei ihm nicht ohne mein Zuthun an den einen Inhalt, das Sinnliche, ein andrer Inhalt, nämlich das Innere, gebunden ist, sondern dass ich diesen Inhalt noch in einem neuen Akte vorstellen muss, und nur dies Vorstellen aus dem Sinnlichen „hervorgeht". Dabei ist ein psychologischer Zusammenhang vorausgesetzt, der inniger und weniger innig, wirksamer und weniger wirksam sein kann.

Bedeutung und Bedingungen der ästhetischen Realität.

Schliesslich seien mir noch einige Worte verstattet über die Bedeutung und die Bedingungen der ästhetischen Realität. Die ästhetische Realität hat zwei Seiten. Sie ist einmal diese ästhetische Realität, zum andern schliesst sie, wie wir wissen, als Ergebnis der ästhetischen Betrachtung, die Abstraktion von der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit in sich. In beiderlei Hinsicht dient sie dem ästhetischen Genuss und macht ihn zu einem eigenartigen.

Achten wir zunächst auf das negative Moment d. h. auf diese Abstraktion von der Wirklichkeitsfrage. Ist der ästhetische Inhalt für die ästhetische Betrachtung weder wirklich noch unwirklich, so gehört er weder der wirklichen Welt an, noch fehlt er ihr. Dies besagt zunächst, dass er in der räumlich ausgebreiteten wirklichen Welt oder in dem Raum, den die wirklichen Dinge, einschliesslich meiner Person, einnehmen, keinen Ort hat. Er ist insbesondere von mir weder weit entfernt, noch mir nahe. Ebenso eignet ihm kein Ort in der realen Zeit, der Weltgeschichte oder meiner eigenen Geschichte, dem Verlauf der Dinge. Nur

einen Ort überhaupt hat der ästhetische Inhalt. Das ist die unmittelbare Gegenwart in meiner Phantasie, die ihm immer eignet, wann und solange ich das ästhetische Objekt appercipiere.

Und wie in keiner räumlichen und zeitlichen, so steht der ästhetische Inhalt auch in keiner kausalen Beziehung zu mir. Er kann mir nicht nützen noch schaden. Und wie zu mir, so steht er auch zur sonstigen wirklichen Welt in keiner kausalen Beziehung. Der reale Zusammenhang der Dinge und der reale Verlauf der Welt hat nichts von ihm, noch bezeichnet dieser in jenem eine Lücke. Keine Wirkung und kein Mangel einer Wirkung ist mit seinem Dasein verbunden. Er hat in der realen Welt weder Gründe noch Folgen. Er steht damit auch ausserhalb des Zusammenhanges der in der Welt zu verwirklichenden Zwecke. Er ist kein möglicher Gegenstand des Begehrungsvermögens, wenn unter dem Begehren das auf Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit abzielende Wollen oder Wünschen verstanden wird.

Es leuchtet ein, was dies alles ästhetisch bedeutet: nämlich eine Betrachtung des ästhetischen Inhaltes, die sich ausschliesslich darauf bezieht, was derselbe an sich ist, und eine Wertung nach dem Wert, den er in sich selbst trägt, ohne jeden Gedanken an Nutzen oder Schaden, der mir aus seinem Dasein erwachsen, oder an irgend eine Wirkung, die daraus für die Welt entstehen könnte; eine Betrachtung und Wertung also ohne jedes Interesse, ausser dem Interesse an der Betrachtung und dem Genuss des so beschaffenen Inhaltes. Diese Betrachtung und Wertung ist eine spezifisch objektive, sofern sie lediglich bestimmt ist durch das betrachtete und gewertete Objekt selbst. Sie ist eine vollkommen reine, sofern sie durch nichts ausserhalb des Objektes Liegendes getrübt ist. Sie ist zugleich eine auf ihr Objekt völlig konzentrierte.

Zugleich ist freilich dies, dass die ästhetische Betrachtung und Wertung ihr Objekt meinem Begehrungsvermögen oder meiner praktischen Zwecksetzung, und damit zugleich dem Zusammenhang der möglichen menschlichen Zwecksetzungen entrückt, eine Einseitigkeit. Die ästhetische

Betrachtung und Wertung tritt damit in Gegensatz zur praktisch ethischen, für die eben dies wesentlich ist, praktische oder reale Zwecke zu setzen und sie in den Zusammenhang aller möglichen Zwecke hineinzustellen. Dass die ästhetische Wertung keine praktische Zwecksetzung ist, und demnach keine praktische Motivationskraft hat, dies hat man als eine Schwäche der ästhetischen Wertgefühle gedeutet. Man hat sie aus diesem Grunde sogar blosse Scheingefühle genannt. Dies alles hat keinen Sinn. Nicht darin liegt der Mangel der Motivationskraft begründet, dass die Gefühle schwach oder scheinhaft wären, sondern darin, dass die Realität ihres Gegenstandes, des ästhetischen Inhaltes, nun einmal ästhetische und nicht empirische Realität ist. Wirkliche Wunden eines wirklichen Menschen kann man verbinden. Dargestellte Wunden eines bloss dargestellten Menschen kann man nicht verbinden ausser in der Darstellung, so wie man mit einem geträumten Gegner nicht kämpfen kann ausser im Traume.

Zu dieser Wirkung der negativen Seite der ästhetischen Realität kommt dann aber die positive Wirkung der ästhetischen Realität. Dem blossen Phantasiegebilde fehlt, solange es als mein freies oder willkürliches Phantasiegebilde erscheint, die — Realität, ich meine: die Kraft der Wirkung. Es ist flüchtig, wesenlos, wandelbar, und wirkt demgemäss. Andererseits besteht, solange der Phantasieinhalt nicht nach Art des ästhetischen Inhaltes an ein Sinnliches unmittelbar gebunden ist, und vermöge dieser Bindung ästhetische Realität besitzt, immer wiederum die Gefahr, dass wir die Wirklichkeit an ihm messen und ihn in der Wirklichkeit vermissen. Dagegen ist das ästhetisch Reale bestimmt, sicher, und von entsprechend eigenartiger Kraft. Und ich kann es nicht vermissen, da ich es ja unmittelbar habe.

Dieser ästhetischen Realität nun und der darin eingeschlossenen reinen und kraftvollen Wirkung des ästhetischen Inhaltes dient alles, was irgendwie ein Moment des sinnlich gegebenen Kunstwerkes ist. Auch hier sind aber wiederum positive und negative Faktoren zu unterscheiden. Das, was den „Träger“ des ästhetischen Inhaltes im engsten Sinne

ausmacht, also das eigentlich und unmittelbar Darstellende, ist der positive Faktor. Er hat die positive Bedeutung, den ästhetischen Inhalt und seine ästhetische Realität ins Dasein zu rufen. Auch sonstige Elemente können eine unmittelbare positive Bedeutung haben. Nicht in dem Sinne, dass sie den Inhalt ins Dasein rufen, wohl aber in dem Sinne, dass sie, und zwar unmittelbar durch ihr Dasein, den Inhalt zu höherer Wirkung kommen lassen. Dahin gehört etwa die Überlebensgrösse der überlebensgrossen Marmorstatue. Sie steigert die Wirkung — nicht beliebiger, sondern derjenigen Momente des Inhaltes, d. h. des dargestellten Lebens, die ihrer Natur nach im Raume sich ausbreiten und, der Erfahrung zufolge, im grösseren Raume in grösserer Kraft und Fülle sich ausbreiten.

Neben solchen Faktoren stehen dann die negativen. Auch sie üben eine positive Wirkung. Aber nicht unmittelbar, sondern durch die negative hindurch. Die weisse Marmorfarbe der ungefärbten Marmorstatue schliesst, wie schon gesagt, die Farbe des dargestellten Menschen von der ästhetischen Betrachtung aus. Es bleibt übrig der Mensch, der und sofern er in der Form sich kundgiebt, lebt, sich bethätigt, sich fühlt; nämlich in der menschlichen Form, die der Marmor wiedergiebt, und soweit er sie wiedergiebt. Damit ist die Betrachtung und Wertung auf dieses an die wiedergegebene Form gebundene Innere ausschliesslich konzentriert; alle Kraft meines Anschauens und Geniessens wird ihm und nur ihm zu teil.

Diesen Sachverhalt müssen wir besonders betonen. Man hat gesagt, die farblose Darstellung lasse dem Betrachter die Freiheit, das farblos Dargestellte farbig zu ergänzen. Davon gilt das volle Gegenteil. Der ganze Sinn der farblosen Darstellung besteht vielmehr darin, uns jede solche Freiheit zu nehmen, und uns bei dem thatsächlich Dargestellten unbedingt festzubannen. Dies gilt ebenso mit Rücksicht auf alle sonstigen nicht dargestellten Elemente des Gegenstandes der Darstellung.

Oder allgemeiner gesagt: Im Kunstwerke als solchem liegt, und für die ästhetische Betrachtung existiert, einzig

und allein der Inhalt, der — im Kunstwerke liegt, d. h. derjenige Inhalt, der an die darstellenden Elemente des sinnlich gegebenen Kunsswerkes unmittelbar und notwendig gebunden ist. Dagegen ist dem Kunstwerke fremd alles, was Phantasie, Reflexion, oder zufällige Erlebnisse, die einen Affektionswert begründen, hinzufügen. Wir mögen wohl Anlass haben, den Inhalt des Kunstwerkes in einen weiteren Gedankenzusammenhang einzufügen. Dann ist doch dieser weitere Gedankenzusammenhang unsere Sache, Sache unserer Phantasie, unseres Wissens, unserer Erinnerung oder Überlegung. Und er mag danach uns alle Ehre machen, und für uns Gegenstand einer eigenen Befriedigung sein. Aber er ist nicht Sache des Kunstwerkes, die Befriedigung daran nicht Genuss des Kunstwerkes; und er macht dem Kunstwerk als solchem keine Ehre. Ein solcher Gedankenzusammenhang kann auch unserer Betrachtung des Kunstwerkes dienlich sein. Aber immer nur als verstärkender Hintergrund, als eine Art von Resonanz, niemals, wenn er in die ästhetische Betrachtung selbst mit hineingenommen wird. Geschieht dies, dann hebt er die Reinheit und Konzentriertheit der ästhetischen Betrachtung auf, nimmt dem ästhetischen Genuss seine Kraft und Unmittelbarkeit. Auch dies wird kein Schade sein, wenn das „Kunstwerk“ nichts oder wenig bietet. Wir thun dann am Ende gut, uns für den Mangel des ästhetischen Inhaltes durch unsere Gedanken, Reflexionen, Interpretationen schadlos zu halten. Auch dem „Künstler“ thun wir damit vielleicht einen Gefallen. Es ist möglich, dass er, weil er vom Kunstwerk selbst wenig Wirkung erwartet, solche Zuthaten ausdrücklich wünscht. Aber wir reden ja hier von der Wirkung von Kunstwerken.

Damit aber die nichtdarstellenden Elemente des sinnlich gegebenen Kunstwerkes, oder wie wir früher sagten, die „rein materiellen“ Elemente desselben, die entsprechenden Elemente des dargestellten Objektes aus der ästhetischen Betrachtung ausscheiden, dass sie diese „ästhetische Negation“ üben, dies setzt voraus, dass sie unmittelbar als rein materielle Elemente erscheinen. Es ist eine

Hauptbedingung für die ästhetische Anschauung und damit für die Existenz und den Sinn des Kunstwerkes, dass vollkommen klar sich scheiden die Elemente des sinnlich gegebenen Kunstwerkes, die zugleich dem Dargestellten als Elemente angehören, und die rein materiellen Elemente. Gesetzt etwa, es wäre nicht jeder Zweifel ausgeschlossen, ob die weisse Marmorfarbe einer Marmorstatue dem Marmor und nur dem Marmor zugehöre, sie würde nicht mit voller Selbstverständlichkeit dem Marmor zugerechnet, es wäre auch nur die Frage möglich, ob nicht etwa auch mit ihr ein Element des Darzustellenden gemeint sei, so wäre damit der Sinn der Marmorstatue in Frage gestellt. Es wäre Gefahr, dass dieselbe statt einen Menschen in weissem Marmor, vielmehr einen marmorweissen Menschen darzustellen schiene. Ebenso müssen diejenigen Elemente der Form, hinsichtlich deren dieselbe hinter der Form des darzustellenden Menschen zurückbleibt, mit voller Selbstverständlichkeit als durch die Natur des Marmors gegeben, also ihm zugehörig erscheinen. Es muss schliesslich auch der Sockel, auf dem — nicht der dargestellte Mensch, sondern die ihn darstellende Statue steht, mit voller Selbstverständlichkeit als Träger der Statue und nicht des Menschen erscheinen u. s. w.

Wie man sieht, ist hier ein weites Feld für allerlei Kunstsünden. Und wir sehen jetzt die plastische Kunst auf diesem Felde weidlich sich tummeln. Vor allem sehen wir überall allerlei steinerne und bronzene Menschen und Tiere herumstehen, herumsitzen, herumliegen und sich herumflegeln auf den Stufen der Sockel, im Wasser oder gar auf der blossen Erde, die vom Künstler doch wohl eigentlich nicht als steinerne und bronzene Menschen oder Tiere, sondern als Darstellungen lebender Menschen oder Tiere in Stein oder Bronze gemeint sind. — Doch auf diese und ähnliche Dinge soll hier nicht weiter eingegangen werden.

Gefallen und Lust.

Ein Beitrag zur Einteilung der seelischen Vorgänge.[1])

Von Hermann Schwarz.

Erster darstellender Teil.

Mit dem θαυμάζειν fängt Philosophie an. Damit beginnt sie, dass man sich über das wundert, was Laien selbstverständlich erscheint. Manche Alltäglichkeiten aus dem Gebiete der Psychologie kommen uns noch zu selbstverständlich vor.

Jeder hält es für selbstverständlich, dass die Menschen nach Glückseligkeit streben. „Glückseligkeit" ist ein Inbegriff besessener Güter, die jedes für sich als erstrebenswert gelten. Wer sich eigener Familie, guter Freunde, getreuer Nachbarn, Ehre, Ansehens, Gesundheit, Leibesschönheit, gesicherten Besitzes, guter Speisen, guten Trunks u. s. w. erfreut, der hat, sagt man, die irdische „Glückseligkeit". Sicherlich sind alle einzelnen Gegenstände, die hier aufgezählt sind, Willensziele; sie alle sind Wertobjekte, die uns jedes einzeln wohl gefallen. Aber dass noch überdies nach ihrer Summe, nach ihrem vereinigten Besitz, gestrebt wird,

[1]) Die nachfolgende Abhandlung dürfte die Begriffe Gefallen, Missfallen, Sättigung, Entsättigung wohl nicht als so müssige erweisen, wie sie Adickes (Kiel) hinstellt (Deutsche Litteraturzeitung, 1901, Julinummer). Vorbereitet, ja ausgesprochen auch von anderen alten und neuen Autoren (Sättigung = πλήρωσις schon bei Platon, Entsättigung = κένωσις), antworten sie auf ein ebenso wichtiges wie aktuelles Problem der Psychologie.

ist zwar eine Thatsache, die uns so geläufig ist, wie der Satz, dass $2 > 1$ ist. Dennoch ist eben dies eine jener unverstandenen Selbstverständlichkeiten, die einfach hingenommen werden, weil man sie täglich erlebt. Die Thatsache ist unverstanden; denn es ist etwas darin, was sich zunächst nicht von selbst versteht. Man sieht nämlich nicht, auf der Unterlage, welches Begehrens die Menschen nach „Glückseligkeit" streben. Dass man gut zu speisen und zu trinken wünscht, kommt auf Rechnung des sinnlichen Begehrens. An Ehre oder Ansehen liegt uns auf Grund des Begehrens, das man neuerdings „Wille zur Macht" nennt. Eine liebe Familie, gute Freunde, getreue Nachbarn sind uns vermöge unserer „sympathischen" Triebe wert. Durch welche innere Thätigkeit machen wir uns aber auch daraus etwas, dies alles zusammen in seiner Vereinigung zu geniessen? Das sinnliche Begehren kann nicht die Grundlage sein; denn so weit wir diesem folgen, liegt uns nichts an Ehre oder Ansehen. Ebensowenig kann unser Wille nach Macht die Ursache sein; er lässt uns gegen sinnlichen Genuss gleichgiltig. Kurz, nach „Glückseligkeit" zu streben, treibt uns kein einzelner der genannten Triebe, und doch bewegt uns alle das „Glückseligkeits"streben.

Man könnte meinen, Glückseligkeit sei nur der einheitliche Name für die Vielzahl von Objekten, zu denen all die genannten Triebe zusammen treiben. (Nominalistische Auffassung der Glückseligkeit.) Im Namen, nicht in der Sache liege die Einheit. Hiernach wäre Glückseligkeit als solche nichts. Sie wäre insbesondere nicht der höchste Wert, nach dem wir streben. Wunderbar nur, dass wir den Begriff eines höchsten Wertes haben (hiermit soll kein sittlicher Begriff ausgedrückt sein) und solchen gerade mit dem Worte „Glückseligkeit" meinen. Ziehen wir doch jene Wertsumme „Glückseligkeit" allen Einzelgütern, aus denen sie gebildet ist, vor. Sonst ist es doch so schwer, Werte zu vergleichen. Ehre und Lust z. B. haben für sich genommen etwas unvergleichbares. Ebenso wenig wüssten wir, abgesehen von sittlichen Erwägungen, ob beide den sympathischen Freuden oder diese ihnen vor-

zuziehen seien. Trotzdem schwanken wir keinen Augenblick, die Summe von Ehre, Lust, sympathischen und anderen Freuden unter dem Titel „Glückseligkeit" über jeden dieser Einzelwerte zu setzen. Wird denn der Wert der Ehre erhöht, wenn er sich z. B. mit Lust verbindet?

Es ist kein Ausweg, zu sagen, in obigem Vorziehen läge eine logische Operation vor. Dass wir zwei Güter höher als eins schätzten, sei das unbestreitbare Urteil, dass $2 > 1$ sei. Wir haben es hier durchaus nicht mit blossen logischen Wahrheiten zu thun. Es handelt sich um ihren Eindruck auf das emotionelle Leben. Nicht jede Wahrheit wirkt auf das Gemüt, ausser insofern sie eben Wahrheit ist. Am Satz des Pythagores z. B. gefällt uns zwar seine Evidenz, d. i. sein Wahrheitscharakter. Das Gemüt fühlt aber deswegen keine Verpflichtung, sich dem Inhalt des Satzes gemäss zu verhalten. Ebenso ist auch das Einsehen der Wahrheit $2 > 1$ nicht gleich dem Umstande, dass wir eine Summe verschiedenartiger Güter höher als die Einzelwerte schätzen. Gilt doch der Satz nicht einmal für gleichartige Güter ausnahmslos. Ein Flasche geringen Weines nach einer blumereichen Weinsorte getrunken ist auch eine Wertsumme. Dennoch rechnet kein Feinschmecker in diesem Falle $2 > 1$, sondern $2 < 1$. Steht es so bei gleichartigen Gütern, warum sollte die Wahrheit $2 > 1$ mehr auf das Gemüt wirken, sobald ungleichartige Werte in Betracht kommen? Nicht die Denkfunktion kann es machen. Im Gemüt selbst muss eine Funktion liegen, vermöge deren es den vereinigten Wert einer Vielzahl von Gütern erlebt.

Man wird jetzt erkennen, dass uns hier ein willenspsychologisches Problem entgegentritt. Es ähnelt dem erkenntnistheoretischen, das im Altertum zur Annahme einer *αἴσθησις κοινή* bezw. der *ἐπιστήμη* geführt hatte. Durch welchen Sinn, fragten die Alten, wissen wir, dass wir zweierlei wahrnehmen, wenn wir hören und sehen? Nicht durch den Gesichtssinn; der weiss nichts von Tönen. Nicht durch den Gehörssinn; der weiss nichts von Farben.

eswegen müsse es, schloss man, eine *αἴσθησις κοινή*

geben; bezw. wir wüssten durch ἐπιστήμη, dass uns Ton und Farbe gegeben seien. Ähnlich muss in unserem Falle ein Begehren eigener Art die Lösung geben. Ihm muss zugeschrieben werden, dass sich jedem Menschen die Werte, für die er empfänglich ist, zu einer selben begehrten Gesamtheit addieren. Vielleicht glaubt mancher, nicht lange nach dem Namen dieses Begehrens zu suchen zu brauchen. Es sei das Begehren nach Lust (hedonistische Auffassung der Glückseligkeit). Lust gewähre es, unsere sympathischen Triebe zu bethätigen. Mit Lust erfülle es uns, geschehe unserem Machtwillen Genüge; Lust suchten wir ohnedies mit den sinnlichen Begehren. Indessen: Befriedigungs- und andere Lust zu begehren, wäre unter allen Umständen ein blosses — Luststreben. Es ginge auf (egoistische) Lust in jeder Form und richtete sich auf eine erlebte oder vorstellbare **Lust**summe. Wir suchen aber nach einem Streben, vermöge dessen wir für **Wert**summen überhaupt empfänglich sind; für das sich nicht die genossene Lust beim Besitz eines Wertes mit anderer Lust addiert, sondern für das sich der Wert dieses Wertes mit anderen Werten zu einer selber wertvollen Gesamtheit vereinigt.

Fassen wir zusammen. Wir begannen damit, den Glückseligkeitstrieb zu analysieren. Er beruht, erkannten wir, auf einer Empfänglichkeit des Gemütes für den Wertcharakter von Werten überhaupt. Diese Empfänglichkeit ist eine sui generis (nativistische Auffassung des Glückseligkeitstriebes). Sie steht gleichberechtigt unserer Empfänglichkeit für Lust, Ehre u. s. w. gegenüber. Noch haben wir bisher nicht den Namen des Bewusstseinsvorganges genannt, in dem die Empfänglichkeit für Werte als solche aktualisiert wird. Sicherlich ist es ein Bewusstseinsvorgang derselben Art, wie der, in dem sich die Empfänglichkeit des Gemütes für die Einzelgüter, Lust, Ehre, Wahrheit u. s. w., ausdrückt. Diese Güter (Lust, Ehre, Wahrheit u. s. w.) verspüren wir allesamt als spezifische Werte. Der Vorgang, in dem letzteres geschieht, ist nicht selbst Lust, ist nicht selbst Wissen um Ehre oder um Wahrheit. Er ist ein Vorgang des Schätzens oder Werthaltens. Vorgänge

des Wertbewusstseins sind es, in denen wir uns bald dieser, bald jener einzelnen Werte bewusst werden. Das Wertbewusstsein, vermöge dessen uns an Lust, Ehre, Wahrheit einzeln liegt, können wir als direktes Werthalten bezeichnen. Aber es giebt auch ein reflexives Wertbewusstsein, und eben dies ist die erste Wurzel des Glückseligkeitstriebes. Es lässt uns an allen jenen Einzelwerten noch etwas Gemeinschaftliches schätzen. An Lust wie an Ehre wie an Wahrheit bewertet es nämlich noch einmal den Wertcharakter als solchen. Wenden wir uns jetzt dem Werthalten überhaupt zu.

Das Werthalten hatte sich uns eben als eine eigentümliche Funktion des Gemütes ergeben. Sie ist erstens allgemeiner als Lust und hat zweitens nicht nur Lust, sondern anderes auch, z. B. Ehre, Wissen, Werte in ihrer Eigenschaft als Werte überhaupt, zum Objekt. Drittens erhellt aus unserer Darstellung, dass das Werthalten in näherer Beziehung zu den Trieben steht, sei es, dass jeder Trieb selbst solches Werthalten ist, sei es, dass er es als Element in sich schliesst. Wie sehr sich das Werthalten von aller Lust unterscheidet, zeigt sich noch an einer vierten wichtigen Eigenschaft. Es geht auf Lustsummen und wieder nicht nur auf Lustsummen. Ist es doch nur eine Thatsache neben anderen, dass wir für Lustsummen empfänglich sind. Ähnliche Thatsachen liegen vor, wenn der Ehrgeizige möglichst viel Ehre, der Liebesbedürftige möglichst viel Liebe, der Wahrheitsdurstige möglichst viel Wissen erlangen will. Kurz, wir sind überhaupt für Summen gleichartiger Werte empfänglich, was das auch für Werte sein mögen. Dächte man sich das Werthalten irgendwie selbst als Lust, statt dass es sich auf Lust richtet, so stände man hier vor einer Unbegreiflichkeit. Eine Lust, vermöge deren wir Lustsummen werten? Das denke sich aus, wer kann! In der Fähigkeit solcher Summenwertung verrät sich in der That eine äusserst merkwürdige Eigenschaft des Werthaltens. Sie allein genügt, es grundwesentlich gegen alle Lust abzugrenzen. Ehe wir jene Eigenschaft schildern, sei eine

Frucht im Vorbeigehen gepflückt. Vorhin suchten wir nach dem Trieb, Werthalten oder wie man es nennen mag, der uns befähigt, an den verschiedenartigen Gütern gerade den Umstand, dass sie „Werte“ sind, zu werten, und der uns möglichst viel solchen „Wertes“ begehren lässt. Jetzt sehen wir, dass jeder einzelne Trieb schon jeder von seiner Klasse möglichst viel gleichartige Objekte anstrebt. Ist letzteres die Eigenschaft aller Triebe (des Luststrebens, des Ehrestrebens u. s. w.), so muss sie auch für den Trieb gelten, der sich auf Werte aller Art, insofern sie „Werte“ sind, als auf seine Objektklasse richtet. Hiermit begreift sich, dass man auf Grund dieses Triebes auch nach einem Maximum, nach der maximalen Wertsumme überhaupt, strebt. Die maximale Summe von Werten überhaupt nennen wir „Glückseligkeit“. Das Glückseligkeitsstreben ist hiermit in seiner zweiten Wurzel blossgelegt. Diese ist die Eigenschaft der Summenwertung, sofern sie dem reflexiven Werthalten zukommt.

Schon Platon hat sich mit der Thatsache beschäftigt, dass sich unsere Triebe nicht auf einzelne Objekte in der Wertklasse, die jedem der ersteren eigentümlich ist, beschränken. Ihm war wohlbekannt, dass sie uns bewegen, solcher Objekte möglichst viel und die möglichst besten zu suchen. Er unterschied jeden Trieb als φιλία von der momentanen Begierde. Die φιλία kennzeichne sich durch die Allgemeinheit ihrer Richtung. Sie sei allgemeines Begehren, d. h. sie beschränke sich nicht auf dies oder jenes einzelne Objekt, sondern gehe gleich dem Begriff auf eine ganze Gattung von Objekten. Platon erläutert dies Merkmal, indem er auf den Ehrtrieb und auf den Erkenntnistrieb hinweist. Der Ehrliebende verlange auf jegliche Weise nach Ehre; der Erkenntnisliebende begehre nicht dieses oder jenes Stück, sondern die ganze Erkenntnis. Der Gegenstand der φιλία sei also Ehre, bezw. Wissen als Gattung, wohingegen sich die momentane Begierde auf einzelne Ehren und Erkenntnisse richte. Hiermit hängt zusammen, dass nach demselben griechischen Autor die φιλία andauert, während die jeweilige Begierde schwinde.

Erstere sei unerschöpflich (ἀπλήστως ἔχει), sie finde keine abschliessende Sättigung oder Erfüllung (πλήρωσις); anders als die Begierde, die einfach einen früheren Gegenstand der Erfüllung wiederholt haben wolle.[1])

Platon führt hier, im zweiten Teile seiner Bemerkungen, den wichtigen Begriff der *Sättigung, der Füllung,* ein (man denke an Sprachwendungen, wie: sich an einer schönen Landschaft, an der Herrlichkeit des sittlichen Gesetzes nicht „satt" sehen können „übersättigt" vom geselligen Treiben sein; „übervolles" Glück, volle, ganze Liebe u. s. w.). Jener Begriff giebt das Mittel, den falschen ersten Teil der Platonischen Darstellung zu berichtigen. Dass sich nämlich die φιλία an immer neuen und immer mehr Objekten erregen kann, ohne „satt" zu werden, ist etwas ganz anderes, als dass sie, wie Platon meint, auf das allgemeine Objekt der ganzen betreffenden Wertklasse geht. Das ἀπλήστως ἔχειν der φιλία und das sich Richten auf ein allgemeines Objekt ist zweierlei. Letzteres ist Mythus,[2]) ersteres eine psychologische Thatsache. Diese aber muss man mit der πλήρωσις der Begierden verbinden, nicht von ihr trennen. Beides ergänzt sich. Unseren Trieben, bezw. einem gewissen Element in ihnen, kann nämlich in doppelter Weise ein Inhalt fehlen, der ihnen dargeboten, sie füllt oder sättigt. Einmal können wir den Mangel von etwas spüren, was den Trieb schon einmal befriedigt hatte. Jedermann verlangt ein befriedigendes Verhalten zu wiederholen, sobald die Befriedigung aufhört, bezw. sobald das Objekt, das sie gewährt hatte, zu fehlen beginnt. Erreichen wir es von neuem, sättigt sich der Trieb im wiederholten Besitz. Das ist die von Platon beschriebene πλήρωσις der einzelnen Begierde. Letztere soll, wie er es darstellt, bei der Vorstellung des früher genossenen Gutes wieder erwachen und will dieses von neuem verwirklicht haben: Sättigung durch wiederholte *Wirklichkeit* eines früher gehabten

[1]) Vgl. Wildauer, „Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles". S. 56 ff.

[2]) Vgl. die Widerlegung dieser Auffassung in meiner „Psychologie des Willens". S. 57 ff.

Wertes. Das unsatt gewordene Verlangen bezw. das Verlangen, das unsatt neu entsteht, ist es, das solche Sättigung erfährt. Platon irrt, wenn er es als „Begierde" vom Trieb unterscheiden will. Es ist der Trieb selber, betrachtet nach der einen Richtung seines Unsattseins und Wiedersattwerdenkönnens. Das andere Unsattsein und Sattwerden, genauer gesprochen Satterwerden, der Triebe zeigt, dass wir nicht bloss für die Wirklichkeit, sondern auch für die Qualität und Quantität der Werte empfänglich sind. Hier erkennen wir die Züge der platonischen φιλία. Auch dann in der That, wenn uns ein Objekt befriedigt, kann uns noch etwas zum vollen bezw. vollerem Genügen fehlen. Wir spüren nur nicht schon vorher, wie vorhin, den Mangel, sondern erkennen ihn erst auf Grund einer neuen Erfahrung. Diese zeigt uns den Trieb, der eigentlich schon durch die Wirklichkeit eines Gegenstandes seiner Objektsklasse ganz gesättigt sein sollte, noch weiter sättigungsfähig. Der Trieb kann sich noch immer, ja sogar ohne Ende, nach einer anderen Richtung befriedigen. Wir bleiben nämlich empfänglich für die *bessere Qualität* und die *grössere Quantität* solcher Gegenstände. Wer bisher geringen Wein gewohnt war, dem fehlt nichts, solange er keine edlere Weinsorte kennen lernt. Lernt er sie kennen, wird er sich sofort bewusst, die früheren πλήρωσις seines Weindurstes seien minderwertig gewesen. Er bemerkt deren Mangel in der Fülle. Die Begehrlichkeit nach dem besseren Getränk ist geweckt. Er wird nun „wählerisch". Ja, er kann sich in der Vorstellung berauschen, künftig einen ganzen Keller edlen Weines zu haben und davon möglichst oft und möglichst viel zu kosten. Für manchen ist die Wissenschaft solch edler Wein und die Philosophie der edelste. Ihrer wird er nie satt; die sinnliche Wissbegierde kennt eine Grenze, den Überdruss. In jener Wählerischkeit für die besseren Werte einer Objektklasse, obgleich man geringere in Fülle haben könnte, und in dem Wunsche, möglichst viel der ersteren zu haben, zeigt sich gegen vorhin etwas neues. Eine andere Sättigungsfähigkeit der Triebe, bezw. des Werthaltens in ihnen, als die vorige, thut sich

hier kund. Die vorige, die Platon der „Begierde“ zuschrieb, geht schlechthin auf die Wirklichkeit irgend eines Objektes der begehrten Klasse. Jetzt erkennen wir, dass solche Wirklichkeit schlechtweg nicht ausschliesslich befriedigt. Wir empfinden sofort den Vorzug eines dargebotenen oder vorgestellten Besseren. Dieses ist, auch wenn es unwirklich ist, der Feind des Guten. Die Taube auf dem Dache lockt noch immer mindestens eben so sehr, wie der Sperling in der Hand. Wir sind hier im Gebiete der anderen Sättigungsrichtung der Triebe, derjenigen Sättigungsrichtung, die Platon an der φιλία beschrieben hat. Die φιλία macht unserer Phantasie Flügel und lässt uns statt der mageren Wirklichkeit ein besseres und bestes träumen. Dort das Reich des Gehabten und Besessenen, hier das Reich des Ideals. In dem einen sättigen sich unsere Triebe an der Wirklichkeit ihrer Objekte, in dem andern an ihrem vorgestellten inneren Reichtum und ihrer Fülle.

Wir haben, in Anlehnung an Platon, der emotionellen Eigenschaft, die uns vorhin auffiel, einen Namen gegeben. Es war die Eigenschaft der Triebe, bezw. des ihnen innewohnenden Werthaltens, an einer Wertsumme volleres Genüge als an Einzelwerten zu finden. Der Wert von Wertsummen erscheint nicht logisch, sondern vermöge dieser emotionellen Eigenschaft grösser als der Wert von Einzelwerten. Grössere „Sättigung“ des Triebes bezw. Werthaltens nannten wir jenes vollere Genügen an Wertsummen. Im besondern unterschieden wir diese Sättigung, die durch mehr oder besseres einer begehrten Wertsorte geschieht, von einer andern Art Sättigung. Letztere tritt mit der Wirklichkeit irgend eines der Objekte, die hierher gehören, ein. Solche *Sättigung*, sei es nun die der ersten, sei es die der zweiten Art, ist *nichts, was irgend welcher Lust zukäme.* Sie ist eine Besonderheit des *Werthaltens.* Jedwede Lust, bezw. jedweder Schmerz kann grösser oder kleiner sein, weiter nichts; d. h. Lust und Schmerz haben blos Heftigkeitsgrade, Stärkeunterschiede. Wer z. B. aus Dunkel allmählich ins Helle tritt, merkt, wie das Wohlbehagen des

Sehens intensiver wird. Analog wer im laugewordenen Bade den Warmwasserhahn spielen lässt. Ebenso giebt es einen Grad des Kitzels, bis zu dem dieser stetig angenehmer wird. Wer Süssigkeiten oder Alkoholika liebt, weiss, dass sie bis zu einer gewissen Grenze verdünnt fortwährend schwächeren Wohlgeschmack liefern. Auf dem Gebiet der Unlust unterscheiden wir ebenso leisen und heftigen Zahnschmerz; ein starker Stoss thut „weher“ als ein schwacher; wir erleben schwächere und stärkere Langeweile, fühlten gestern einen kleinen, heute einen gewaltigen Schrecken. Das alles sind Stärkegrade von Lust und Unlust. Diesen wie allen Gefühlen fehlen die Unterschiede der Sättigung. Ganz anders beim Werthalten, durch das sich unsere Triebe auf ihre Objekte richten. Da genügen die einen Objekte weniger, die andern mehr, die einen lassen das Werthalten leerer, in den andern findet es seine Fülle. Man denke nochmals an das Beispiel vom Weintrinker. Wer nichts besseres kennt, kann hochbeglückt über eine geringe Weinsorte sein. Er rühmt sie als einen „guten Tropfen“; seine Miene beim Trinken zeigt, wie lebhaft dies Wertbewusstsein ist. Fehlt ihm der gewohnte Genuss, kann er sich darnach so sehr wie möglich sehnen. Inzwischen lernt er den besseren Wein kennen. Dasselbe lebhafte Wertbewusstsein gilt jetzt der besseren Sorte, dasselbe Glück zeigen seine Mienen bei ihrem Genuss, mit derselben Heftigkeit befällt ihn die Sehnsucht, diesen zu wiederholen, wie früher sein Wünschen nach dem minderen Wein gewesen war. Alles ein Beweis, dass sich das neue Werthalten in der Lebhaftigkeit oder Stärke nicht vom früheren unterscheidet. Es unterscheidet sich aber durch seinen Sättigungsgrad. Dieser ist höher bei dem jetzigen als dem früheren Gefallen am Wohlgeschmack des Weins. Im Genuss des früheren Wohlgeschmacks, obwohl letzterer dieselbe absolute Lust wie früher bleibt, würde uns jetzt etwas fehlen. Das Fehlen dort zeigt die Fülle hier an. Und merkwürdig, neben dem satteren neuen Werthalten verliert das frühere, das im Vergleich damit sättigungsarm geworden ist, seine Kraft, Wünsche herbeizuführen. Hinfort wird, ceteris paribus, nur noch der

neue, bessere Wein gewünscht, die geringere Sorte nicht mehr, trotzdem sie noch ebenso wie früher schmeckt. Die Geschmackslust, der Gegenstand der früheren Wünsche, ist nicht anders geworden, wird aber anders gewertet. Wir sind inne geworden, dieser Wohlgeschmack habe etwas Unvollkommenes, die Erfahrung des Besseren hat die früheren Wünsche nach dem Guten getötet. Das sättigungsärmere Werthalten hört, immer ceteris paribus, auf, uns zu bewegen. In diesem Sinne hat es überhaupt keine Stärke mehr und doch ist es das gleiche wie früher geblieben. Nur dass es jetzt ein anderes Werthalten neben sich hat, das früher nicht mit ihm konkurrierte, und dass es darum jetzt in seiner vergleichsweisen Leerheit erlebt wird.

Man sieht, hier liegt ganz anderes als Stärkeverschiedenheit von Gefühlen der Lust oder Unlust vor. Kein Begriff als der der Sättigung taugt, diese Verhältnisse zu fassen. Unter dem Namen der „Befriedigung" und „Nichtbefriedigung" der Triebe hat man öfters daran gerührt. Aber wie dunkel ist, was man sich unter solcher „Befriedigung" vorzustellen pflegt! „Einen Trieb befriedigen wollen", hat man gesagt, bedeute, „dass man danach strebt, vorhandene Unlust zu beseitigen". Als ob nicht gelingendes Streben, eine Unlust zu beseitigen, wieder Befriedigung eines Triebes, nämlich eben dieses Strebens wäre! Richtiger hiesse es „Widerstrebens", denn es gäbe dann gar keine strebenden Triebe mehr, sondern alle wären Widerstrebungen gegen vorhandene Unlust. Es ist aber doch etwas anderes „ein Objekt haben wollen" und „eine Unlust weg haben wollen". Die falsche Auffassung des „Bedürfnisses" als einer Unlust spielt hier hinein. Wieviel einfacher und wahrer hat Platon jene Verhältnisse aufgefasst, indem er den Begriff der πλήρωσις einführte und darunter ein inneres Geschehen mit dem Triebe selbst meinte!

Freilich, genau genommen, erfährt nicht der Trieb als solcher die πλήρωσις. Nicht an ihm, sondern an einem Element in ihm haftet die merkwürdige Eigenschaft, Sättigungsgrade zu haben. In jedem Triebe sind nämlich zwei Elemente enthalten. Das eine hat den „Trieben"

ihren Namen gegeben. Es ist ein Drängen, Treiben, Wünschen, Sehnen, das wir als seelische Erregung und Bewegung empfinden. Es erscheint als Wünschen, Sehnen, wenn wir Objekte zu ihm hinzu vorstellen, sonst als dunkles Drängen oder Treiben. Das andere Element ist das Wertbewusstsein, das sich mit solchem Treiben bezw. Wünschen verbindet. Durch dieses ist jeder Trieb auf die Wertklasse gerichtet, die eben ihm, im Unterschied von anderen Trieben, entspricht. Offenbar kann das Wünschen, Sehnen, Treiben, Drängen, das in den „Trieben" steckt, nicht deren sättigungsfähiges Element sein. Denn das Wünschen bezw. Treiben hat Stärkeunterschiede. Es tritt bald heftig, bald schwach auf. Leise, schwach erst ist die Sehnsucht dessen, der der Heimat fern ist. Allmählich wächst das Heimweh so, dass er es kaum aushält. Wie stark wünschen wir oft ein erstes Vergnügen herbei! Wie sehr schwächt sich unser Wünschen für das nächste Mal ab, wenn es hinter der Erwartung zurückblieb! Erwartet man einen Brief, in dem nichts sehr Wichtiges zu stehen braucht, so ist der Wunsch, ihn zu erhalten, im allgemeinen schwach. Naht die Poststunde, wundert man sich oft über den lebhaften Wunsch, mit dem man jetzt dem Briefträger entgegensieht. Das alles ist kein Wechsel der Sättigung, sondern der Intensität. Schon dieser Befund lässt vermuten, dass sich das Merkmal satt bezw. unsatt zu sein, in dem andern Element der Triebe, am Werthalten, findet. Die Vermutung wird evident, sobald man das Schlussstadium des gelingenden Triebs, seine „Befriedigung", ins Auge fasst. Hier hat jedes Wünschen aufgehört, das Wertbewusstsein, die Freude am erreichten Ziel, ist allein übrig geblieben. Und dieses Wertbewusstsein hat gegenüber dem Wertbewusstsein, das vorher demselben, aber noch nicht erreichten Ziele galt, deutlich den Charakter der Sattheit. Gerade wo der Wunsch am schwächsten, nämlich gleich Null, geworden ist, ist die Sättigung am stärksten. Man müsste blind sein, zu verkennen, wie sich hiernach die Rolle der beiden Triebelemente verteilt. Dem Werthalten, nicht dem Wünschen, eignen die Sättigungsgrade.

Die deutsche Sprache verfügt über einen Ausdruck, der sich gut eignet, das Werthalien, jenes zweite Triebelement, zu bezeichnen: *Gefallen*. „Gefallen" ist das richtige Wort für das Werthalten, das sich unsatt in die Wünsche hineinwebt, satt am Ende der Wünsche steht. In der That. Wir wünschen, was wir noch nicht oder nicht mehr haben. Aber wohlgemerkt: ausserdem, dass wir es wünschen, gefällt es uns zugleich. Gerade nur solches Nichtgehabte, das gefällt, wünschen wir ja. Ohne Gefallen gäbe es im Triebe kein Wünschen. Das Gefallen ist die Ursache des Wünschens. So mithin setzt sich der Trieb aus Gefallen und Wünschen zusammen, dass ersteres das bedingende, letzteres das bedingte Element ist. Dem scheint zu widersprechen, dass mit der „Befriedigung" der Triebe das Wünschen schwindet, während das Gefallen bleibt. Haben wir nämlich das Gehabte, so wird es zwar nicht mehr gewünscht, dennoch gefällt es noch immer. Wie ist dies möglich? Mit der Ursache sollte man meinen, müsse die Wirkung, ceteris paribus, stets gegeben sein. Das Schwinden des Wünschens ist dadurch möglich, dass das Gefallen, nunmehr des Gewünschten erreicht ist, seine Natur geändert hat. Es ist sattes Gefallen geworden. Vorher, wo uns das Gewünschte fehlte, gefiel uns letzteres auch. Aber wegen dieses Fehlens gefiel uns damals das Gewünschte nur in der Weise unsatten Gefallens. In unserm Gefallen war damals noch ein Mangel, dessen Erlebtwerden uns eben wünschen machte. Unsattes Gefallen, dessen Unsattheit erlebt wird, und nur dies ist also die Ursache des Wünschens. Man nennt solch unsattes Gefallen „Bedürfnis". Wir kommen bald auf den Begriff des Bedürfnisses zurück. Hier sei vor allem darauf aufmerksam gemacht, dass der obige Sachverhalt wieder einmal auf das stärkste beweist, wie grundverschieden Gefallen und Lust sind. Die grundsätzliche Verschiedenheit der beiden ist ja schon mit der ganzen Art und Weise gegeben, wie sich uns das Gefallen als ein Triebelement aufgedrängt hat. Der Umstand, dass gerade das satteste Gefallen ohne Wünschen ist, macht die Verschiedenheit aber noch besonders deutlich. Wollte man nämlich Gefallen und

Lust verselbigen, so müsste man die Sättigungsunterschiede des Gefallens wie Stärkeunterschiede von Lust behandeln. Insbesondere müsste man das satte Gefallen, das man an einem vorher gewünschten, jetzt erreichten Objekt hat, für allerstärkste Lust ansehen. Bekanntlich nimmt aber mit der Intensität der Ursache die Intensität der Wirkung zu. Hatte schon unsattes Gefallen, also nach der zu prüfenden Ansicht, schwächere Lust, die Wirkung, ein Wünschen zu erregen, so müsste uns jenes satte Gefallen erst recht wünschen machen. Das Gegenteil ist der Fall. Mit dem satten Gefallen schweigt gerade das Wünschen. Mit anderen Worten, jener Versuch, Gefallen und Lust zu verselbigen, wird durch die Thatsachen in einer Weise ad absurdum geführt, wie man es bündiger nicht fordern kann.

Auch auf den Begriff des *Bedürfnisses* fällt Licht durch unsere Lehre vom werthaltenden Gefallen. Dagegen bleibt es auf dem Boden der Lustlehre ein hoffnungsloses Problem, diesen Begriff aufzuhellen. Was soll nach letzterer Lehre „Bedürfnis sein? Eine Unlust? Dann müssten wir uns, falls wir eines Objektes bedürftig sind, im Zustande des Widerstrebens befinden. Denn aller Unlust widerstreben wir. Statt dessen streben wir ja nach den Objekten, die uns fehlen. Eine Unlust kann also das Bedürfnis nicht sein. Schon die Sprache wehrt dem, indem sie jedes erwachte Bedürfnis als „Gelüste" bezeichnet. Man müsste versuchen, das Bedürfnis als eine Lust zu deuten. Indessen der Versuch gelingt nicht besser. Denn nach einer Lust, die schon da ist, brauchen wir nicht erst zu streben. Auch streben wir gar nicht immer nach Lust. Unser Bedürfnis richtet sich ebenso auf alle möglichen anderen, nicht-hedonistische Objekte, z. B. auf Ehre, Wahrheit, das Wohl unserer Kinder. Durch diese Richtung des Bedürfnisses auch auf anderes als Lust, ist die dritte Möglichkeit, die auf dem Boden der Lustlehre übrig bleibt, bereits mit entkräftet. Man könnte nämlich vorbringen, Bedürfnis sei eine schwächere Lust, die wir zu verstärken strebten. Hierbei ist, wie gesagt, übersehen, dass wir oft ganz anderer Sachen als Lust bedürftig sind. Auch geht es nicht an, das Bedürfnis nach

einer stärkeren Lust mit schwächerer Lust zu verselbigen. Demnach schlägt jeder Versuch fehl, den Begriff des Bedürfnisses in Ausdrücken der Lust oder Unlust zu fassen. Ganz anders auf dem Boden der Gefallenslehre. Hier weiss man sofort, wo man das „Bedürfnis hinzuthun hat. Es ist unsattes Gefallen, dessen Unsattheit gespürt wird. Man sagt in solchem Falle, dass uns etwas „fehle". Die Bedingung dafür ist regelmässig, dass sattes Gefallen, das vorangegangen ist, entschwindet. Jemand geht spazieren. Plötzlich trägt ihm der Wind einen Wohlgeruch zu, der im nächsten Augenblick verweht ist. Nichts natürlicher, als das Bedürfnis und der Wunsch, den angenehmen Duft von neuem einzuatmen. Warum das? Das Gefallen, das wir hatten, als wir den Duft einsogen, ist noch lebendig geblieben. Der Wohlgeruch gefällt uns nach wie vor gleich gut; wie sehr, dafür zeugt die Lebhaftigkeit des Wunsches, dass er sich wiederholen möge. Aber der Sättigungsgrad des Gefallens hat abgenommen. Früher hatten wir ein inneres Genügen an einem Gegenstande, der da war, ohne dass wir seine Anwesenheit erst vorzustellen brauchten. Jetzt mangelt er uns, und wir erleben den Mangel in Gestalt von ungesättigtem Gefallen, das gegen das frühere kontrastiert. Trotzdem uns derselbe Gegenstand noch ebenso sehr gefällt, fehlt uns jetzt etwas zum vollen Genügen; uns überkommt ein Wunsch. Eben dieses Fehlen ist erlebtes Bedürfnis. „Bedürfnis" also ist solches unsattes Gefallen, das im successiven Kontrast mit sattem gespürt wird. Wir brauchen dabei gar keine deutliche Vorstellung von dem, was uns fehlt, zu haben. Genug, dass uns etwas fehlt und uns wünschen macht. Unser Spaziergänger, in Gedanken versunken, spürt vielleicht nur den dunklen Drang, ein „Gelüste" nach etwas, das ihm entschlüpft ist. Was das ist, braucht ihm weder klar zu sein, noch klar zu werden. Es handelt sich hier um einen emotionell erlebten Kontrast, nicht um etwas Vorgestelltes.[1])

Andererseits giebt es doch auch Fälle, wo erst Vor-

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Wollens" S. 109.

stellungen das Auftreten des Bedürfnisses oder Gelüstes einleiten. Eine gewisse Art, Werte vorzustellen, wirkt nämlich im Nachlassen genau so, wie wenn eine eben auftretende Freude verschwindet. Es ist das anschauliche sich Hineindenken in geahnte oder entschwundene Gefallensobjekte, als wären sie erlebt und gegenwärtig. Mit solchem Hineinversenken ist gegeben, dass die betreffenden Werte satt und zunächst wunschlos gefallen. Aber die Kraft des Hineindenkens bleibt nicht gleich. Sie lässt nach und macht dem Bewusstsein Platz, das Gefallensobjekt sei nicht wirklich, oder sei nicht in der Weise, wie es vorschwebt, wirklich. Im gleichen Augenblicke wird das begleitende Gefallen plötzlich unsatt und wirkt nicht, sondern ist das Bedürfnis, das mit dem vorigen satten Zustande kontrastiert. Letzterer Kontrast bewirkt, dass es in uns zur (zuständlichen) Regung des Wünschens kommt. Man sieht, auch hier wird im Grunde der Mangel emotionell gespürt, nicht vorgestellt. Die Vorstellung schafft nur die Bedingung, unter der ein Mangel spürbar wird. Sie malt, vom Gefallen selbst getragen, einen satt gefallenden Wert aus; der genügt uns. Gegen das Genügen in ihm kontrastiert der unsatte Folgezustand, und nun „fehlt" uns etwas. Das Bedürfnis ist „erwacht", wir haben ein „Gelüste" und müssen wünschen.

Ist das unsatte Gefallen, das mit Wünschen verflochten ist, Jedermann als „Bedürfnis" wohlbekannt, so kennt auch Jeder das *satte Gefallen,* das am Ende des Wünschens steht. Man nennt es „Befriedigung". Sattes Gefallen kann auch auftreten, ohne dass ein Wünschen vorangegangen zu sein braucht. Oft genug werden uns Gegenstände dargeboten, von denen wir vorher nichts geahnt, die uns also noch nicht „gefehlt" hatten, und die uns sogleich gefallen. Für solches satte Gefallen, das unvermittelt auftritt, verwendet die heutige Psychologie den Ausdruck „Affekt". Indem man diesen Sprachgebrauch wieder rückwärts auf die Triebbefriedigung, die am Ende des Wünschens steht, ausdehnt, lässt sich sagen: jeder Trieb, der sein Ziel erreicht, endet mit einem Affekt satten Gefallens. Wird das Ziel verfehlt, erleben wir umgekehrte Affekte, nämlich Affekte

des Missfallens. Uns „ärgert" dann, dass uns der erstrebte Wert entgangen ist.

Auch jene Triebbefriedigung und diese Affekte zu erklären, ist die Psychologie machtlos, die Gefallen und Missfallen nicht von Lust und Unlust trennt. Es ist gegenwärtig eine brennende Frage, über die *Affekte* klar zu werden. Da man hier mit den Lust- und Unlustgefühlen allein nicht auskommt, drängen intellektualistische und physiologistische Versuche, das Wesen der Affekte zu verstehen, einander. Nach der intellektualistischen Theorie sollen Urteile den Körper der Affekte bilden und sie hierdurch von den übrigen Gefühlen scheiden. Urteil + Lust bezw. Unlust sei gegenüber den reinen Lust- und Unlustgefühlen die Formel der Affekte. Nach der physiologistischen Lehre sollen Spannungs-, Gefäss- und Organempfindungen aller Art den Körper der Affekte bilden und deren Eigenart erklären. Organempfindungen + Lust bezw. Unlust, mit dieser Formel löse sich das Geheimnis der Affekte. Wir werden beiden Theorien wieder begegnen. Schon ihr Widerstreit, der absolute Gegensatz über dieselbe Sache, zeigt, dass sie mehr oder weniger ein Notbehelf sind. Man sah ganz richtig, dass die Affekte mehr seien als blosse Lust oder Unlust. Auf der andern Seite verfiel man nicht darauf, in diesen Gefühlen und jenen Affekten zwei grundverschiedene Klassen zu erblicken. Man hielt beides für artverwandt und glaubte den Unterschied durch allerlei hinzukommende Elemente ausfüllen zu können. Kein Wunder, dass man zu so heterogenen Füllelementen, hier Urteilen, dort Organempfindungen, gegriffen hat!

Ebenso verlegen ist man, den Begriff der *Triebbefriedigung* in Ausdrücken der Lust oder Unlust zu fassen. Wir sprachen schon hiervon, noch nicht aber von dem Fall, in dem sich die Ohnmacht der üblichen Erklärungsversuche noch einmal ganz besonders grell offenbart. Dieser Fall liegt vor, wenn es sich darum handelt, wie sich ein Bedürfnis nach Lust selber befriedigt. Unsere Bedürfnisse richten sich zwar auch auf anderes als Lust, z. B. auf Ehre, Wissen, das Wohl von Mitmenschen. Wie aber, wenn sich

ein Bedürfnis auf Lust selbst richtet und befriedigt wird?[1]) Nehmen wir an, Jemandem gelüste es nach einem Wohlgeschmacke; er möchte z. B. wieder einmal eine Melonenfrucht kosten und leistet sich diesen Genuss. In dem erlangten Wohlgeschmack ist dann sein Gelüste (Bedürfnis) befriedigt. Man deute diesen Thatbestand mit den Hilfsmitteln der Lustlehre, wie man will! Stets wird die Deutung falsch. Sagt man (a), durch jene Befriedigung sei das Gelüste (= Bedürfnis), das man vorher hatte, zum Verschwinden gebracht, so steht dem gegenüber, dass es noch da sein muss; denn es ist befriedigt. In der Befriedigung des Gelüstes geht mit diesem etwas vor, wodurch es nicht den Eindruck macht, dass es verschwunden, sondern dass es zur Ruhe gekommen ist. Verschwunden, wissen wir, sind die begleitenden Wünsche. Das Gefallen, das sie erregt hatte, ist geblieben. Nur dass es aus der unsatten in die satte Form übergegangen ist, d. i. in den Zustand, der kein Wünschen mehr aufkommen lässt. Der ganze Komplex von unsattem Gefallen und Wünschen bildet eben das Bedürfnis oder Gelüste, nicht das Wünschen allein. Am wenigsten ist das Gelüste oder Bedürfnis, wie obige Deutung voraussetzt, eine Unlust, die mit dem Wunsch verbunden war und mit diesem verschwindet. Darnach bliebe (b) für die Befriedigung nur übrig, dass sie der erlangte Wohlgeschmack selber wäre. Der ist aber nicht das Befriedigte, sondern das Befriedigende. Er ist blosse sinnliche Annehmlichkeit, ein Gewertetes. Daneben haben wir ein wertendes Erleben. Die Wirklichkeit des Wohlgeschmacks, den wir vorher entbehrt hatten, wird von uns wertend erlebt. Dieselbe Funktion, mit der er uns vorher „gefehlt" hatte, erfüllt sich jetzt mit seinem wirklich gewordenen Werte. Diese Funktion ist nie und nimmer der Wohlgeschmack selbst. Es ist das Gefallen daran. Den Anhängern der Lustlehre steht (c) noch eine dritte Wendung offen, die sinnliche Befriedigung zu erklären. Allemal nämlich, wenn

[1]) In meiner „Psychologie des Willens" nenne ich den entsprechenden Trieb „Begehren". „Begehren" wäre also „unsattes Gefallen an irgend einem Zustandswert, das mit Wünschen verbunden ist".

ein Gefallen satt wird, erzeugt es unsinnliche Lust.[1]) Die Befriedigung des Gefallens ist demgemäss stets mit psychisch gewirkter Lust verbunden, mit sogenannter Befriedigungslust. Man könnte meinen, jene „Befriedigung", nach deren Erklärung gesucht wird, wäre nichts anderes, als diese psychisch gewirkte Lust, die allem satten oder satt werdenden Gefallen folgt. Über genannte Deutung lässt sich reden. Nämlich mit denen, die die Lehre vom Gefallen und seinem Sattwerden zugeben und bloss zweifeln, wie der Ausdruck „Befriedigung" zu verstehen sei: ob für das Sattwerden des Gefallens selbst, das vorher im „Bedürfnis" oder „Gelüste" unsatt war, oder besser für die unsinnliche Lust, die solcher Sättigung folgt. Indessen so meinen es die Anhänger der Lustlehre gar nicht. Sie glauben einfach konstatieren zu brauchen, dass sich neue, unsinnliche Lust einstellt, wenn wir die sinnliche Lust des Wohlgeschmacks erlangen. Daraufhin nennen sie nun jene unsinnliche Lust die „Befriedigung". Die Befriedigung wovon? Hierauf bleiben sie die Antwort schuldig. Etwa der verschwundenen Unlust, als die ihnen das Bedürfnis gilt? Oder der schwachen Lust, nach deren Verstärkung man im „Gelüste" angeblich strebt? Indes jene schwächere Lust verstärkt sich doch höchstens durch die sinnliche Lust des erst erhofften, neu erlangten Wohl-

[1]) Als ich meine „Psychologie des Willens" schrieb, schien mir, dass alles Gefallen unsern Zustand lustvoll errege. Ich möchte diese Behauptung dahin einschränken, dass sie nur von allem satten oder sattwerdenden Gefallen gilt, von dem Gefallen also, das in der Vorfreude, dem Entzücken, der Befriedigung, dem hoffnungsvollen Wunsch auftritt. Schon aber, wenn wir etwas Gefälliges erwarten, über dessen Eintreffen wir im Zweifel sind, fehlt in den Momenten des Zweifels die Lustbegleitung; sie stellt sich nur in den Augenblicken ein, in denen wir uns in das Eintreffen des Gefälligen als bevorstehend hineindenken. Stehen wir gar am hoffnungslosen Krankenbett eines geliebten Angehörigen, so wünschen wir gewiss seine Genesung; in dem blossen Gedanken daran anticipieren wir sie auch wie etwas Wirkliches. Aber das Urteil verneint sofort diese Wirklichkeit und macht unser Gefallen an jener Genesung immer wieder unsatt. Dem entspricht, dass wir hier während des ganzen Wunschprozesses bloss Wunsch, keine Lust mehr spüren. Unsattes Gefallen erregt Wünschen, sattes Gefallen erregt Lust; dieser Satz deckt meines Erachtens den Thatbestand.

geschmacks. Man sieht nicht, was durch die neu hinzutretende unsinnliche Lust, von der jetzt die Rede ist, verstärkt werden soll? Überdies wäre es sehr willkürlich, die letztere unsinnliche Lust, bloss darum, weil sie zusammen mit der erhofften sinnlichen erlebt wird, einseitig zur „Befriedigung" zu stempeln. Wir erleben ja oft vielerlei Lust. Man kann schon vorher, ehe man die Melone isst, in heiterer Stimmung gewesen sein, man will vielleicht irgend ein glückliches Ereignis durch diesen besonderen Leckerbissen feiern. Auch kann man sich an der schönen Form oder Farbe der Melone erfreuen, desgleichen an dem gefälligen Aufbau des Desserts, zu dem sie gehört. Das ist alles Begleitlust anderer Art, die zu dem Wohlgeschmack der Melone hinzutritt. Der gegnerischen Ansicht fehlt das Prinzip, nicht auch in jeder einzelnen dieser Lustarten die „Befriedigung" zu erblicken, die das Bedürfnis nach — Wohlgeschmack erfährt.

Demnach zeigt sich überall der Lustbegriff unfähig, wichtige Thatsachen zu erklären. Was „Befriedigung", „Affekt", „Bedürfnis" ist, lässt er unaufgehellt. Angesichts dessen ist zu verwundern, dass man den Unterschied von Gefallen und Lust so wenig beachtet hat. Drängt ihn doch auch weiter der Umstand auf, dass Lust etwas Wertgehaltenes, Gefallen ein Werthalten, jene ein Gewertetes, diese ein Bewerten ist. Jedermann schätzt ja Lust als einen Wert. Also muss es eine Funktion geben, mit der wir diese Wertschätzung vollziehen. Denn unmöglich kann sich die Lust selber werten. Man hat sich meist dabei beruhigt, das Begehren, insbesondere dessen Wunschelement, als solch wertende Funktion anzusehen. Aber wir schätzen nicht bloss ungehabte, sondern auch gehabte Lust, und letztere wird nicht mehr begehrt. Folglich vollziehen wir entweder die genannte Schätzung überhaupt nicht mit dem Begehren, oder aber es muss ein zweites Element im Begehren stecken, das sich erhält, wenn das Wünschen aufhört. Jenes zweite Element ist das Gefallen. Was wir wünschen, gefällt in der That vor, während und nach dem Wunsch. Mittels unseres Gefallens vollziehen wir eine Schätzung, es ist ein Vorgang des Wertbewusstseins. Trotz-

dem hat man das Gefallen, das ein Bewerten ist, mit Lust, die gewertet wird, verwechselt; man hat das Objekt des Werthaltens mit dessen Akt vermischt. Dem hätte schon die Erwägung wehren sollen, dass es ausser Lust allerlei andere Werte, z. B. Ehre, Wissen, das Wohl von Mitmenschen, giebt. Auch all dies andere gefällt ausser und neben der Lust. Um so weniger hätte man daran denken dürfen, Lust, die nur einen Teil des Gewerteten darstellt, mit dem werthaltenden Gefallensakt zu verselbigen, der all jenes Gewertete umspannt. Wie dem sei, man hat beides verwechselt. Zwei irrige Behauptungen, die man oft in psychologischen Lehrbüchern findet, sind die Folge.

Die erste entsteht dadurch, dass man den Lustbegriff von vornherein so fasst, als wäre Lust ein Werthalten. Man stellt sich hier durchaus auf die Seite des Gefallensaktes, giebt ihm aber einen falschen Namen. Diese Auffassung ist erlaubt, solange man nicht genötigt ist, von Lust als Gefallensobjekt zu sprechen. Solange letzteres nicht geschieht, ist ganz richtig, was die Vertreter dieses Standpunktes sagen: alle Lust habe die gleiche Qualität. Werthaltende Lust, i. e. Gefallen, ist in der That allemal derselbe Akt. Alles Gefallen ist von der gleichen Qualität. Wertgehaltene Lust aber, die sinnliche Annehmlichkeit, überhaupt Annehmlichkeit unseres Zustandes, hat viele Qualitäten. Die Annehmlichkeit eines warmes Bades ist z. B. eine ganz andere, als die einer Melone oder die geschlechtliche der Wollust. Eben diesen Unterschied von werthaltender Lust (Gefallensakt) z. B. an der Wahrheit, am Wohlthun u. s. w. und wertgehaltener Lust, die zuständliche Annehmlichkeit (eine Sorte von Gefallensobjekten) ist, übersehen, durch ihren Sprachgebrauch verleitet, die betreffenden Psychologen. In der richtigen Erkenntnis, dass alles Gefallen (= werthaltende Lust) in der That stets derselbe gleichartige Akt ist, und ohne auf den Doppelsinn des Wortes „Lust" zu achten, bemühen sie sich vergeblich, zu zeigen, auch alle zuständliche Annehmlichkeit (Lust des Bades, der Melone u. s. w.) habe einerlei Qualität. Man kann ihnen gegenüber darauf hinweisen, dass sich hier

zu allen früheren Unterschieden von Gefallen und Lust geradezu ein neuer, gleich wichtiger, aufthut: Gefallen (an Lust, an Wahrheit, an Jemandes Wohl) hat nur eine Qualität, Lust (der Wohlgeschmack, das warme Bad u. s. w.) hat viele Qualitäten.

Folgenschwerer wird die Verwechslung von Gefallen und Lust, wenn man nicht wie die vorigen Psychologen versteckt, sondern ganz offen werthaltende Lust (Gefallensakt) und wertgehaltene Lust (Gefallensobjekt) einander gleichsetzt. Das thun die Hedonisten. Das Richtige auch in ihrer Behauptung ergiebt sich, wenn man unter „Lust" werthaltende Lust, d. i. den Gefallensakt, versteht. Insofern lässt sich unterschreiben, was sie sagen: allein Lust (= Gefallensakte) bewege den Willen (richtiger: unsattes Gefallen erregt das Wünschen). Sind doch unsere Gefallensakte selbst Willens- (Trieb)elemente.[1]) Indessen die Hedonisten drehen diese Behauptung sofort dahin, als ob einzig und allein die wertgehaltene Lust das Objekt des Willens sein könne. Deswegen leugnen sie, dass man Wahrheit, sittliche Gemeinschaft, das Wohl von Nächsten u. s. w. um ihrer selbst willen begehren könne. Man begehre immer nur seine eigene Lust. Es sei die eigene Befriedigungslust beim Gewinn der Wahrheit, beim Wohlthun, beim Hinblick auf die Segnungen sittlicher Gemeinschaften. Den Fehler der hedonistischen Lehre hat man seit Alters empfunden. Das Gefallen an Wahrheit, Sittlichkeit, Nächstenwohl ist ja zu deutlich unegoistisch, statt egoistisch zu sein. Ihren bestehenden Schein verliert jene Lehre aber erst, wenn man auf den Unterschied von Gefallen und Lust und damit auf die Äquivokation achtet, mit der die Hedonisten operieren.[2])

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens" § 8.

[2]) Vgl. ib. § 10. Auf der Verwechslung von Vorstellungsakt und Vorstellungsobjekt beruht folgende quaternio terminorum: Vorstellungen sind subjektive Elemente meines Bewusstseins. Die Welt ist meine Vorstellung. Also die Welt ist subjektives Element meines Bewusstseins. Auf der Verwechslung von Lust = Gefallensakt mit Lust = Gefallensobjekt beruht die ebenbürtige hedonistische quaternio terminorum. Lust erregt den Willen. Alles egoistisch Begehrte und nur dies ist Lust. Egoistisch Begehrtes erregt allein den Willen.

Wir haben gesehen, wie sich Gefallen und Lust verhalten. Jenes ist Akt, diese ein Objekt des Werthaltens. Wie aber verhält sich das *Wünschen zum Gefallen*, genauer das hindrängende Treiben des Wünschens zum Gefallen, das wegdrängende Treiben des Widerstrebens zum Missfallen? Die Hauptsache hierüber wissen wir bereits (vgl. S. 419). Beides zusammen, hier Wunsch und Gefallen, dort Widerstreben und Missfallen, bildet eine eigentümliche Einheit. Mit unsattem Gefallen, das im Kontrast zu sattem steht, ist ja stets ein Drängen, Treiben, Wünschen, Sehnen verbunden. Der Komplex beider Elemente, des unsatten Gefallens und des zudrängenden Treibens (Wünschens), ist gerade was man „Trieb" nennt. Das ursächliche Element hierbei ist das unsatte Gefallen; das Wünschen ist dessen Folgeerscheinung. Denn das Wünschen verschwindet, wenn das unsatte Gefallen aufhört, d. i. wenn dieser Akt satt wird. Jenes Treiben, hindrängendes (Wünschen) wie wegdrängendes (Widerstreben), ist seinerseits kein seelischer Akt. *Es ist blosse Erregung unseres Zustandes.* Unseren Zustand erregen die Akte satten Gefallens zum Gefühle der Lust, die Akte unsatten Gefallens zu Wünschen oder hindrängendem Treiben.

Der Unterschied von seelischem Akt und Zustand ist wichtig. Er geht noch weiter, als hier angedeutet. *Überhaupt erst auf seiner Grundlage lassen sich die psychischen Vorgänge befriedigend einteilen.* Es ist ein dreifacher Unterschied. Die zuständlichen Erregungen der Seele kennzeichnen sich a) dadurch, dass sie passiv erlebt werden. Sie sind blosse Bewusstheit, kein Bewusstsein. Empfindungen, Gefühle, hindrängendes und wegdrängendes Treiben sind durchweg Erlebnisse, bei denen wir keinerlei Eindruck von geistiger Thätigkeit haben. Wir erleben in ihnen nichts als sie selber. Sie gehen in keiner Weise über sich hinaus. Es sind allesamt reine Erscheinungen unserer seelischen Affizierbarkeit (= leidender Rezeptivität), keine Äusserungen der seelischen Person. b) Dadurch, dass sie wechselnde Stärkegrade besitzen. Unser Empfinden, Fühlen und triebartiges Drängen kann bald stärker, bald schwächer sein. c) Dadurch, dass sie insgemein als Abänderungen unseres neu-

tralen, sogenannten „Gemeingefühls“ erscheinen. Tritt eine neue Empfindung, ein neues Gefühl oder ein neues Treiben auf, so ist das alles nichts absolut neues. Eine schon vorhandene Bestimmtheit unseres Allgemeingefühls verschwindet vielmehr und wird durch eine andere ersetzt. Jedes Fühlen, Treiben oder Empfinden ist solch andere Bestimmtheit. Anders die seelischen Akte. Sie gewähren in denselben drei Beziehungen das entgegengesetzte Bild. a) Sie sind Äusserungen seelischer Thätigkeit. Sowohl unsere Vorstellungen (Wahrnehmungs-, Gedächtnis-, Phantasievorstellungen) und Urteile, wie unsere Gefallens- (Missfallens)- und Vorziehungsakte[1]) sind Bewusstsein, keine blosse Bewusstheit. Jene sind Akte des Gegenstandsbewusstseins, diese des Wertbewusstseins. In beiden erleben wir ein eigentümliches Gerichtetsein, dort auf Gegenstände, hier auf Erfüllung mit Werten. Beides sind die eigentlichen und einzigen Bethätigungen unserer seelischen Person, keine blossen Affektionen ihres Zustandes, wenngleich sie sich mit solchen verflechten. b) die seelischen Akte haben keine Stärkeunterschiede. Dass die gewöhnlich sogenannten Vorstellungen und die Urteile keine haben, ist bekannt. Aber auch unseren Wahrnehmungsvorstellungen fehlen sie. Was die Wahrnehmungsvorstellung eines Donners von seiner Phantasievorstellung unterscheidet, ist nicht der Akt als solcher. Es ist die Stärke der Empfindung, die sich mit der Wahrnehmungsvorstellung verflicht. Ebensowenig hat das Wollen (seinem Kerne nach Gefallen und Vorziehen)[2]) Stärkegrade. Wir sagen vom Wollen nur, dass es fest sei, z. B. wenn es weiterbesteht, welche Verlockungen oder Hindernisse auch entgegentreten. Diese Festigkeit des Wollens kann man nicht, wie die Heftigkeit der zuständlichen Erregungen, in unmittelbarem inneren Eindruck erleben. Man kann sie immer nur nachträglich erst aus „Versuchungen“ erschliessen.[3]) c) Die seelischen

[1]) Vgl. „Psychologie des Willens“ § 19, 21.

[2]) Vgl. ib. S. 297.

[3]) Vgl. v. Ehrenfels System der Werttheorie, Bd. I S. 15 f. und Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie XXIII, S. 275.

Akte sondern sich nicht aus einem schon bestehenden Allgemeingefühl heraus. Sie sind nicht Abänderungen einer Bestimmtheit des letzteren, die schon da war; sondern jeder von ihnen bedeutet ein neues Anfangen. Können sie doch erst eintreten, wenn ihnen irgend ein Stoff der Bethätigung gegeben ist. Vor dem seelischen Gegebensein dieses Stoffes waren sie nicht in anderer Bestimmtheit gegenwärtig, aus der sie etwa nur abänderten; sie waren überhaupt nicht da.

Hiernach zerfallen unsere seelischen Erlebnisse in zwei grosse Klassen. Die erste ist die der zuständlichen Erlebnisse. Sie sind Vorgänge *an* mir, blosse Bewusstheit: das Empfinden, Fühlen und (hindrängendes, bezw. wegdrängendes) Treiben. Die zweite Klasse sind die Akte *von* mir, die Vorgänge des Bewusst*sein*s, nämlich die Akte des Gegenstandsbewusstseins und die Akte des Wertbewusstseins. Die zuständlichen Erlebnisse unterscheiden sich wieder dadurch, ob sie rein für sich, oder, wovon wir oben (S. 429) Gebrauch gemacht haben, in Verflechtung mit Akten auftreten. Das Fühlen (Lust, Unlust, allerlei neutrale Gefühle wie Verwunderung, Erwartung) ist eine zuständliche Erregung, die rein für sich erfahren wird. Das Empfinden und Treiben dagegen ist mit seelischen Akten verflochten und tritt mit letzteren zu eigentümlicher Einheit zusammen. Die Empfindungen sind die zuständlichen Begleitungen von Akten des Gegenstandsbewusstseins. Das hindrängende und wegdrängende Treiben verflicht sich, wie oben bemerkt, mit unsern Akten des Gefallens und Missfallens. Aber auch die seelischen Akte sondern sich nicht nur in die beiden grossen Gruppen: Akte des Gegenstandsbewusstseins und Akte des Wertbewusstseins. Sie gliedern sich innerhalb dieser Gruppen noch einmal. Es giebt nämlich auf jedem dieser Gebiete niedere und höhere seelische Akte. Die höheren Akte setzen die niederen voraus und sind nicht ohne sie möglich. Es giebt niedere Denkprozesse, das Vorstellen jeder Art, und höhere, das Urteilen. Die Urteile setzen jene einfachen Denkakte voraus. Wer nichts wahrnähme oder vorstellte, könnte nicht urteilen. Auch die Vorgänge des Wertbewusstseins (Willensregungen) zerfallen in niedere und höhere. Die

niederen Willensregungen sind das Gefallen und Missfallen, die höheren alle Akte des Vorziehens. Das Vorziehen setzt die Regungen des Gefallens und Missfallens voraus. Wem nichts gefiele oder missfiele, könnte nichts vorziehen. Die höheren Akte sind Eigenthätigkeit der Seele, die niederen Zwangsthätigkeit, dort Spontaneität, hier antwortende Rezeptivität. Zu den niederen Akten wird die Seele durch andere (innere oder äussere) Mitursachen, die vorangehen, kausal genötigt. Sie steht in diesem Falle unter Naturzwang, d. h. ihre Akte fallen in das Reich der Naturkausalität. Bei den höheren Akten wirkt die seelische Person rein aus sich selbst, nach selbständigen Gesetzen. Sie ist die alleinige Ursache jener Akte. Die Seele steht hier nicht unter dem kausalen Zwange eines anderen Faktors, sondern gehorcht ihrem eigenen Gesetz. Sie wirkt gemäss gewissen Normen, die zu ihrem Wesen gehören. Man erhält demnach folgendes Schema, die seelischen Vorgänge einzuteilen:

	Denken	Wollen	Fühlen
	=	=	=
1. Zuständliche Erregungen.	Empfindungen	Hindrängendes oder wegdrängendes Treiben	Lust, Unlust, neutrale Gefühle.
	+	+	
2. Akte	Gegenstandsbewusstsein.	Wertbewusstsein.	
a) niedere.	Vorstellen	Gefallen, Missfallen,	
b) höhere.	Urteilen.	Vorziehen.	

Man könnte noch fragen, *wie die Gefallensakte selber einzuteilen seien?* Da sie das wesentliche Element der Triebe sind, bedeutet jene einzuteilen dasselbe, wie die Triebe einzuteilen. Nun haben, wie wir wissen (vgl. S. 427), alle Gefallensakte die gleiche Qualität. Es gilt also, sich zum Zwecke ihrer Einteilung an die Werte, die in ihnen gewertet werden, zu halten. Hier bewährt sich die Unterscheidung von seelischen Zuständen und seelischen Akten noch einmal.

Das erste nämlich, was unmittelbar gefällt, bezw. missfällt, sind für einen Jeden die Werte, bezw. Unwerte seines **Zustandes.** Solche Werte und Unwerte sind nicht die zu-

ständlichen Erregungen, die sich in die Akte des Gegenstands- oder Wertbewusstseins verflechten. Sie lassen das Gefallen und Missfallen unberührt. Gefallen und Missfallen richten sich auf die Gefühle. Zwar auch von letzteren erregen einige kein Gefallen oder Missfallen. Die neutralen Gefühle, wie z. B. Staunen oder Verwunderung, thun das nicht. Wohl aber thun es alle übrigen Gefühle, die der Lust und Unlust. Lust bewegt unser Willen positiv, Unlust negativ. Erstere ist für jeden der unmittelbare Wert, letztere der unmittelbare Unwert seines psychischen Zustandes.

Das zweite, was unmittelbar gefällt oder missfällt, sind unsere psychischen **Akte**, bezw. gewisse Eigentumlichkeiten an ihnen. So gefallen uns unmittelbar alle unsere evidenten *Urteile*; man hat dies Gefallen als das an der Wahrheit bezeichnit. Dagegen missfallen gewisse andere Urteile, durch die wir uns täuschen oder irren. Psychische Akte anderer Art sind die *Vorstellungen*. Auch hier gefallen gewisse Weisen, wie wir etwas in der Vorstellung zusammenfassen, unmittelbar; es ist das Zusammenfassen zu einheitlichen, reinen, harmonischen Verhältnissen. Das Gefallen daran heisst die ästhetische Freude oder Geschmack am Schönen. Unreinigkeit, Disharmonie in der Zusammenfassung dagegen missfällt. Gleichfalls in diese Gruppe gehört das Gefallen an Neuheit und Abwechslung. Es wird durch den Gegensatz geweckt, in dem ein jetziges Vorstellen zu der bisher gewohnten Gedankenreihe tritt. Weiter gefallen uns auch unsere satten *Gefallensakte* selber. Dies reflexionsartige Gefallen, das allen anderen Gefallensakten gilt, ist die Wurzel des Glückseligkeitstriebes, von der wir früher (S. 411) andeutungsweise gesprochen haben. Auf dem Willensgebiete verhält es sich nämlich ähnlich wie auf dem des theoretischen Bewusstseins: wie die denkende Seele jeden Wahrnehmungsakt innerlich wahrnimmt, gefällt der wollenden jeder satte Gefallensakt, missfällt ihr jeder Missfallensakt. Die Thatsache, dass irgend zwei beliebige Werte mehr gelten als einer von ihnen allein, lässt sich anders gar nicht verstehen. Hier drängt sich jenes gleichsam reflexionsartige

Gefallen an jeden anderen (satten) Gefallen schlagend auf. Durch dieses kommt es, dass die Gegenstände, die irgend ein anderes Gefallen erregen, eben damit noch einmal gefallen. Kein Wunder, dass jenes reflexionsartige Gefallen sich um so mehr sättigt, je mehr andere Gefallensakte gesättigt sind, d. h. dass es zu dem Ideal der Glückseligkeit führt.[1]) Endlich gefallen auch die Akte richtigen, missfallen die Akte falschen *Vorziehens* unmittelbar. Auch dieses Gefallen und Missfallen ist von höchster Wichtigkeit. Auf ihm beruhen die sittlichen Wertprädikate: gut, böse.[2])

Das dritte unmittelbare Gefallen ist das an dem Träger aller der genannten Zustände und Akte, das Gefallen eines Jeden an sich als seelischer **Person.** Wir können uns z. B. in unserer eigenen Schönheit, Klugheit, Kraft gefallen; dies Gefallen heisst Eitelkeit. Es kann uns auch gefallen, dass wir in den Köpfen Anderer für schön, klug, reich u. s. w. gelten; dies Gefallen heisst Ehrgeiz. Wie uns die eigene Person gefallen kann, kann sie uns missfallen. Man denke an jenes sittliche Missfallen an der eigenen Person, das man Reue nennt.

Weitere Gefallens- und Missfallensakte richten sich auf den Zustand oder die Person von **anderen** einzelnen **Menschen.** Das unmittelbare Gefallen an fremder Lust heisst Mitfreude, das Gefallen an einer fremden Person heisst Achtung. Dem ersteren entspricht das Missfallen an fremden Leid, das man Mitleid nennt, dem zweiten das Missfallen an fremden Personen, die Verachtung.

Endlich können menschliche **Gesamtheiten** als Ganzes gefallen. Hierher gehört z. B. der Familienstolz der Adligen. Sie fassen die früheren, gegenwärtigen und künftigen Träger ihres Namens zu einer Einheit von übergeordnetem Wert zusammen, von der sie sich abhängig und wie getragen fühlen. Von derselben Art ist die Liebe zum eigenen Volk, zum Vaterland. Schon jeder Verein, jede Körperschaft,

[1]) Vgl. „Psychologie des Willens" S. 105 u. 157. Ebd. sehe man über das Verhältnis von Missfallen und Widerstreben S. 98, 114.

[2]) Vgl. mein Werk „Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage". Reuther, Reichard. Berlin 1901. S. 66 u. ö.

jede Berufsgemeinschaft zeigt, wie sich der Einzelne willig in den Dienst eines Ganzen stellt. Nicht, dass er darin bloss die Summe seiner gleichgesinnten, gleichbeschäftigten und gleichberechtigten Mitmenschen sieht. Es erscheint ihm als ein eigener Wert, in dem seine Mitmenschen und er selber alle zusammen aufgehen.

Wir stehen am Ende unserer Ausführungen über diesen wichtigen Teil der Psychologie, der die Lehre von den Trieben und Affekten betrifft. Es ist sehr lehrreich, die ersteren durch einen Blick auf die Darstellungen anderer Autoren zu ergänzen. Wo wir hinschauen, sehen wir, wie die hier behandelten Fragen gerade in der Gegenwart alle Geister beschäftigen. Leider gebietet der Raum einige Beschränkung. Unmöglich könnten alle deutschen, österreichischen, französischen, amerikanischen und englischen Forscher, die unseren Gegenstand behandeln, zu Worte kommen. Ich habe aus der reichen Fülle des Dargebotenen das herausgegriffen, dessen Besprechung den Leser schrittweise gleichsam noch einmal in das Problem einführt. Möge er dabei erkennen, wie die Arbeit all jener verdienten Gelehrten dem Unterschied vorbaut, der unser Thema bildet. Sie alle zielen auf die Scheidung von Gefallen und Gefühl hin und kommen ihr mehr oder minder nahe.

Zweiter besprechender Teil.

I. Ribot.

Der Unterschied von Gefallen und Lust wäre ein eingebildeter, hätte eine viel genannte These über unser emotionelles Leben Recht. Es ist die Paradoxie von Lange-James.[1]) Nach diesen Autoren sollen die Gemütsbewegungen

[1]) Lange „Über Gemütsbewegungen“ 1885. Deutsch zuerst 1887. W. James „What is an emotion?“ Mind 1884. Principles of Psychology II, 442 f. (1890) „The physical basis of emotion“ Psychological Review I, 1894.

(Affekte, Triebe) nicht, wie man gewöhnlich annimmt, den körperlichen Äusserungen, mit denen sie verknüpft erscheinen, als Ursache vorangehen. Umgekehrt verhalte es sich. Die muskulären, sekretorischen, vasomotorischen und respiratorischen Kontraktionen und Dilatationen bildeten das Prius. Die Gemütsregungen bestünden in gar nichts anderem als der Gesamtheit sensorischer Eindrücke, die von jenen organischen Stauungen und Abebbungen her zum Gehirn strömen. Genannte Behauptung hat in den letzten Jahren einen grossen litterarischen Streit wachgerufen. Wir gehen nicht besonders auf sie ein; hat sie doch unter anderem Stumpf schlagend widerlegt.[1]) Nur ihre Folgen für unser Thema seien genannt. Jene sinnlichen Erregungen, aus denen nach ihr unsere Affekte und Triebe bestehen sollen, sind entweder Empfindungen mannigfacher Art oder aber Gefühle von Lust bezw. Unlust. Aus ihrem Zusammentreten könnte sich nie etwas anderes, als wieder nur Empfindung plus Lust bezw. Unlust ergeben. Damit wäre ausgeschlossen, dass in unseren Gemütsbewegungen so etwas wie Gefallen bezw. Missfallen vorkommen könnte. Wir gehen, wie gesagt, auf jene extreme These selbst nicht näher ein, sondern wenden uns gleich zu ihrer hervorragendsten Modifikation. Diese stammt von Ribot. Er trägt sie in einem grösseren Werke, „Psychologie des Sentiments" ausführlich vor.

Auf den ersten Blick erscheint der berühmte französische Philosoph ohne weiteres als ein Anhänger obiger physiologischer These. Er hält sich selbst dafür. Er habe, lesen wir im Vorwort, die These von Lange-James sans restriction aucune adoptiert (S. IX). Die manifestations motrices seien der Wesenskern aller Gemütsbewegungen oder émotions (S. 2). Dennoch hält Ribot, wie bald sichtbar wird, die Lehre von Lange-James nicht blind fest. Die Gemütsbewegungen gelten ihm, nach ihrer psychischen Seite, keineswegs für Erlebnisse, in denen bloss körperliche Empfindungen und Organgefühle vorkommen. Sie gehen ihm nicht in diesen

[1]) Stumpf „Über den Begriff der Gemütsbewegung" Zeitschr. für Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane. Bd. XXI.

Eindrücken auf, die von der Erregung der Muskeln, Gefässe, Drüsen, Respirationsorgane her zum Gehirn zurückströmen. Wir erleben in ihnen états de conscience particuliers (S. 93), agréables ou pénibles ou mixtes, propres à chaque émotion (S. 12). Jeder dieser états weiche von den anderen ebenso bestimmt, wie das Sehen vom Hören, das Tasten vom Riechen ab (S. 16); die innere Beobachtung könne sie sehr genau in ihrer verschiedenartigen Qualität klassifizieren (S. 113). Sie erkenne z. B. in Furcht und Zorn, in Stolz und Wohlwollen spezifisch verschiedene Qualitäten (S. 16, 195).

Das, worin sich Ribot von Lange und James scheidet, tritt S. 113 offen hervor. Diese Autoren, bemerkt unser Gelehrter, hätten gegenüber der gewöhnlichen Meinung etwas richtiges betont: die émotions könnten die physiologischen Erregungen, die mit ihnen zusammen auftreten, nicht verursachen. Aber es sei von Lange und James falsch gewesen, wenn sie glaubten, das Verhältnis umkehren zu müssen. Mit solcher Behauptung stellten sie sich auf einen ebenso verkehrten, weil dualistischen, Standpunkt, wie ihn die landläufige Auffassung habe. Man müsse das Verhältnis der physischen und psychischen Bestandteile in den Gemütsbewegungen monistisch fassen. Dies lasse sich mittels der aristotelischen Bezeichnungen „Form“ und „Materie“ versuchen, en entendant par matière les faits somatiques, par forme l'état psychique correspondant; les deux termes n'existant d'ailleurs que l'un par l'autre et n'étant séparables que par abstraction. Chaque espèce d'émotion doit être considérée de cette manière: ce que les mouvements de la face et du corps, les troubles vasomoteurs, respiratoires, sécrétoires expriment objectivement, les états de conscience corrélatifs que l'observation intérieure classe suivant leurs qualités, l'expriment subjectivement (S. 113, 32). Der Ausdruck „trennbar nur durch Abstraktion“ darf hier nicht beirren. Ribot behandelt die physischen und psychischen Faktoren der Gemütsbewegungen durchaus als Bestandstücke, die sich mischen. Sie ergänzen sich nach ihm nicht wie logische und metaphysische Teile (Farbe und

Ausdehnung, Ding und Eigenschaft), sondern treten zu der Gemütsbewegung, die aus ihnen besteht (se compose S. 12), real zusammen. Nur dass jedes dieser Bestandstücke auf ein und dasselbe Tiefere hinweise. Letzteres soll sich gleichmässig dort in Qualitäten des Bewusstseins, hier in organischen Erregungen äussern. Der Standpunkt von Lange und James, nach dem die körperlichen die seelischen Erregungen bedingen und bestimmen, ist hiermit verlassen. Heisst es doch z. B. von den émotions des Selbstgefallens (complaisance de soi S. 239), das sie dérivent directement du moi (S. 236), oder von der Liebe zwischen Mann und Weib, dass im Laufe ihrer Entwickelung l'élément physiologique s'efface graduellement, l'élément psychique gagne en intensité (S. 19). Weit entfernt also, dass der Bewusstseinszustand in den émotions die körperlichen Vorgänge ausdrückt. Nein, die körperlichen Vorgänge sollen nach Ribot mit jenen Bewusstseinsqualitäten zusammen etwas drittes ausdrücken. Nicht sie seien das Wesentliche, sondern dies Andere. Letzteres seien les tendances, besoins, appétits, instincts, désirs, alles Namen, die nach S. 2 dasselbe besagen. Le fond, la racine de la vie affective est en elles; sie seien das Leben selbst en action (S. 2, 10, 33). Jene tendances, Triebe, könnten physisch oder psychisch bedingt seien. Im letzteren Falle elles expriment non plus la constitution physique de l'individu, mais sa constitution psychique, son organisation mentale sous ses divers aspects; elles traduisent ses besoins comme être spirituel, ainsi que la respiration, la faim, la soif, etc., traduisent ses besoins comme être vivant (S. 194; vgl. S. 10, 11, 48).

Trotzdem Ribot vom Standpunkt der James und Lange gründlich abweicht, gefällt er sich oft genug in physiologistischen Behauptungen, als teile er ihn. Vielmehr, er sucht, nicht ohne gegenseitige Störung, zwei Gesichtspunkte zu vereinigen, die man angewendet hat, das emotionelle Leben zu verstehen. Der eine ist die oben erwähnte Paradoxie von Lange-James. Der andere Gesichtspunkt weist auf Schopenhauer zurück, und hier liegt die wahre Wurzel von Ribots „Psychologie des Sentiments". Lust und Unlust,

sagen die Vertreter dieses Gesichtspunktes, seien nur unwesentliche, oberflächliche Erscheinungen des seelischen Lebens. Das Wesenhafte, das ihnen zugrunde liege, seien Triebe, qui, eux, sont toujours agissants, permanents et indéfectibles (S. 79). Sobald wir diese befriedigten, erlebten wir Lustgefühle, sobald sie unbefriedigt blieben, erlebten wir Unlustgefühle; hier douleurs, dort plaisirs qui les accompagnent, selon qu'elles (die Triebe) sont satisfaites ou contrariées (S. 2). Die angenehmen und unangenehmen Zustände seien nur Marken, Zeichen (signes, indices); sie seien blosse Wirkungen (effets), deren verborgene Ursachen die Triebe wären. La faculté de tendre ou de désirer et par suite d'éprouver du plaisir et de la douleur, erklärt Ribot gleich zu Beginn (S. 2). Im besondern hören wir über die Produktion von Unlust: l'être sentant, homme ou animal, est un faisceau de besoins, d'appétits, de tendances physiques ou psychiques: tout ce qui les supprime ou les entrave, se traduit par la douleur, d. i. durch souffrance physique und tristesse (S. 48, vgl. S. 11, 12). Ähnlich über die Produktion von Lust: nous considérons le plaisir, au même titre que la douleur, comme un phénomène surajouté, un symptome, une marque, dénotant que certaines tendances sont satisfaites (S. 53, 54; z. B. plaisir physique résultant de l'appétit satisfait, d. i. de l'apaisement de la faim et de la soif S. 16, 55).

Diese Lehre von befriedigten und nicht befriedigten Trieben ist die Seele des Ribot'schen Buches. Ihr entspricht deutlich seine Korrektur der Lange-James'schen Theorie. Gleichwohl wird Ribot die physiologistischen Wendungen nicht los. Er mischt sie störend in dieselbe Trieblehre hinein, durch die er jene These gerade korrigieren will. Dies z. B. sogleich auf S. 2, wo er die tendance nicht wie später als das verborgene seelische besoin hinter den Bewegungen, sondern selbst als Bewegung beschreibt: la tendance n'est rien de mystérieux; elle est un mouvement ou un arrêt de mouvement à l'état naissant. Ebenso verwandelt sich ihm die Unlust, die dem unbefriedigten Triebe entspringen soll, auf einmal in eine angoisse physique du

désir non satisfait (S. 102; es ist die Rede von curiosité frustrée, also einer tendance psychique). Mit der gleichen physiologistischen Laune schilt er die höheren émotions, bei denen l'élément physiologique s'efface graduellement, während l'élément psychique gagne en intensité, als appauvrissements dans l'ordre affectif. Denn émotions ohne Mithall im ganzen Körper seien blosse Zustände des Intellekts, ein blosses abstrait ou extrait d'émotion, un substitut pauvrement remémoré, reduction pâle de ce qui a été une émotion (S. 19, 99, 100, 162).[1]) Auf dem Boden der Trieblelire bleiben die höheren émotions ebenso gut Gemütsbewegungen wie die niederen. Verraten sich in ihnen doch auch tendances, und zwar gerade die geistigen, tendances psychiques, die, wie die complaisance de soi (S. 230) oder die attraction de son semblable (S. 231) bezw. vers les faibles von innen kommen. Wieder fällt Ribot ohne Not in die Sprache von Lange-James, die er verlassen hatte, dort zurück, wo er untersucht, warum die geistigen constructions d'images, concepts, idéals peuvent susciter certaines sentiments, certaines tendances appropriées? (S. 17, 19, 108, 261). Diese Frage verwandelt sich ihm unversehens in die andere: pourquoi certaines images, certaines idées, ont-elles le privilège de susciter certains états organiques et moteurs et par suite l'émotion? (S. 107). Kurz, Ribot schwankt zwischen zwei verschiedenen Theorien und bringt dadurch in seine Ausführungen einen klaffenden Zwiespalt.

[1]) Vgl. hierzu die treffende Kritik Stumpfs „Über den Begriff der Gemütsbewegung" in der Zeitschrift für Psychol. und Physiol. d. Sinnesorgane, Bd. XXI, S. 61. Die „Sublimation" der Affekte, wie sie Ribot beschreibe, bewirke keineswegs notwendig eine Schwächung. Die Lebhaftigkeit der sinnlichen Gefühle mag schwächer und schwächer werden mit der Zunahme der intellektuellen Elemente; aber der Affekt wird dabei nicht notwendig schwächer. Man kann sich höchst intensiv über die Bekehrung eines Sünders, über einen guten Richterspruch, über einen Sieg der heimischen Waffen, über die Entdeckung eines allgemeinen Naturgesetzes oder einer alten Handschrift freuen, ohne dass die Erscheinungen, die einem dabei vorschweben, von heftiger sinnlicher Annehmlichkeit begleitet wären. Von solcher Art sind eben für den kultivierten Menschen weitaus die meisten Gemütsbewegungen".

Dies erkennt man vor allem sehr deutlich in dem, was er über *Lust* und *Unlust* schreibt.

Als Anhänger der Trieblehre sagt er: in jeglicher Unlust werde angezeigt, dass sich Triebe nicht befriedigen können. Sie resultiere psychisch als Effekt von tendances frustrées. La douleur comme événement psychique n'est pas une cause, mais un symptôme. La cause c'est l'excitation qui venant du milieu intérieur agit sur la vie organique. Elle se traduit de deux manières: d'une part, par l'état de conscience que nous appelons douleur; d'autre part, par de phénomènes physiques. Ce que la conscience exprime à sa manière, l'organisme l'exprime à sa manière (S. 32). Diese Erklärung deckt sich mit den Anschauungen der Trieblehre. Ist doch nach dieser la vie en action nichts anderes als les tendances (S. 10). Gestört oder aber gefördert, führen sie körperlich zu Erregungen der Gefässe, Muskeln, Drüsen und Respirationsorgane, psychisch zu den Bewusstseinszuständen der Lust und Unlust, der Triebbefriedigung oder des Triebschmerzes.[1]) Als Physiologist kennt derselbe Ribot aber noch einen ganz anderen als den Triebschmerz. Er fügt nämlich zu der vorhin erwähnten Stelle im gleichen Athem hinzu: Schmerzursache könne auch sein l'excitation qui venant du milieu extérieur, agit sur les sens externes (vgl. S. 20, die Nerven seien manchmal instruments de douleur directs), d. h. es giebt nach ihm auch einen Nervenschmerz. Solcher soll physisch aus einer bestimmten Art Reizung der Nerven resultieren (S. 41). Denselben Zwiespalt finden wir in den Bemerkungen über die Lust. Als Beispiele für die frühesten Lusterlebnisse nennt unser Autor S. 16, 55 einerseits le plaisir physique resultant de l'appétit satisfait. Hier ist die Rede von Trieblust, von der Lust des befriedigten Hungers. Andrerseits spricht er an der nämlichen Stelle von einer anderen Art plaisir physique résultant de la sensation de la chaleur (bezw. d'un contact doux). Hier

[1]) Habe man z. B., erläutert Ribot seine Meinung sehr instruktiv am Fall des ästhetischen Schmerzes, kein besoin du genre esthétique, so werde man solchen Schmerz sicher nicht fühlen, da das Bedürfnis fehle, das amoindri oder entravé, den ästhetischen Schmerz herbeiführe.

hat der Pariser Gelehrte eine ganz andere Lust, nämlich Nervenlust, im Auge. Also einerseits Lust und Schmerz, lié à une sensation, ohne Beziehung auf vorangehendes Wünschen oder Streben. Wir erleben sie, selbst empfindungsartig, in und mit den Empfindungen, an die sie sich knüpfen (S. 38). Andererseits Lust und Schmerz, wovon die Beschreibung S. 2 stimmt: la faculté de tendre et par suite d'éprouver du plaisir et de la douleur. In der Trennung zweier Arten von Lust und Schmerz, Trieblust und Nervenlust, Triebschmerz und Nervenschmerz, zeigt sich nicht nur Ribots theoretisches Schwanken, sie entspricht den Thatsachen. Beides, seine eigenen Theorien und die Thatsachen, widerlegen den französischen Philosophen, wenn er S. 48 schreibt: „la douleur, sous toutes ses formes, revèle une identité de nature", oder wenn er Analoges von der Lust behauptet. Nicht als ob Unlust (Schmerz) in allen ihren Formen nicht Unlust wäre. Aber sie erscheint unter zwei wesentlich verschiedenen Formen, Trieb-Unlust die eine, Nerven-Unlust die andere. In der Artverschiedenheit dieser beiden Formen spiegelt sich die Verschiedenheit ihres Ursprunges.

Ribot kennt noch eine Unlust dritter Art. Er bezeichnet sie als tristesse oder douleur morale. Beispiele seien der sittliche Abscheu vor einem Verbrechen, die Qualen des Zweifels, der Langeweile, der Kummer des Künstlers, dass sein Können hinter dem gewollten Ideal zurückbleibt, sein Unmut über eine verfehlte Schöpfung u. s. w. (S. 44, 46, 56). Die douleur morale, hören wir, könne auch altruistisch sein (S. 45). Merkwürdig! Giebt es denn andere als egoistische Schmerzen, als Triebsmerz und Nervenschmerz, oder aber ist die douleur morale am Ende gar kein Schmerz, kein Leiden durch Schmerzerlebnisse? Änliche Verhältnisse begegnen uns auf Seite der joies. Es giebt plaisirs, die weder Nervenlust, noch die Lust erfüllter Wünsche zu sein scheinen. Man vgl. le plaisir même de s'exercer (S. 321), le sentiment esthétique de la beauté humaine, de la beauté abstraite et aimée par elle-même (S. 330), le plaisir esthétique provoqué par les formes, par de beaux accords (S. 55 f.). Seltsame tristesses und joies! Ribot glaubt zwar nicht,

dass sie sich im Wesen von den bisher betrachteten douleurs und plaisirs unterschieden. Aber sie haben, erkennt er an, einen neuen, eigentümlichen point de départ: la douleur physique étant liée à une sensation, la douleur morale à une forme quelconque de représentation, image ou idée (S. 43). Entsprechend die plaisirs. Teils gebe es plaisirs liés à une sensation, teils plaisirs dans l'anticipation, teils plaisirs attachés à des pures représentations (S. 55). Liegt in diesen plaisirs und douleurs morales eine neue Gattung von Gemütsbewegungen vor? Nein, wiederholt unser Autor. Aber derselbe Zwiespalt, der überhaupt seine Lehre von den sentiments beherrscht, beherrscht auch seine Antwort auf die vorliegende Frage. Bald verselbigt er jene tristesses und joies mit den douleurs bezw. plaisirs physiques, bald mit der Unlust des unbefriedigten, bezw. der Lust des befriedigten Wunsches. Weder mit der einen, noch mit der anderen Auffassung vermag er den Thatsachen gegenüber durchzudringen. Ribot freilich sieht das nicht. Ebensowenig bemerkt er, wie er beständig zwischen zwei heterogenen Theorien schwankt. Zu sehr erfüllt ihn der Gegensatz gegen eine dritte grosse Theorie des Gemütslebens, gegen die er die Waffen aufnimmt, wo er sie findet.

Jene dritte Theorie ist die intellektualistische Anschauung über das Gemütsleben. Ribot versteht hierunter teils (S. IX) die falsche Aufstellung Herbarts, als wären die Gemütsbewegungen Vorstellungen, die mit oder gegen einander strebten. Teils (S. 95) bezeichnet er mit obigem Namen die Meinung, die alle Gemütsbewegungen an Vorstellungen oder Urteile (wie mauvaise nouvelle, une apparition terrifiante, une injure reçue) als Ausgangspunkt geknüpft sein lässt. Demgegenüber betont er mit Recht,[1]) es gebe genug émotions qui ne dérivent d'aucune idée (S. 95), genug états affectifs purs, c'est-à-dire vides de tout élément intellectuel, de tout contenu représentatif, qui ne soient liés

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 169 ff. Die hier mit Recht von Ribot bekämpfte Lehre wird uns in der Zuspitzung, dass Urteile die Substanz aller Affekte bilden, noch beschäftigen.

ni à des perceptions, ni à des images, ni à des concepts (S. 7). Teils (S. 19) endlich wählt Ribot die obige Bezeichnung für die Lehre, dass es überhaupt eine Macht der Ideen. Ideen mit eigener bewegender Kraft, efficacité, auf das Gemüt gebe, (die sogenannte ideologische Lehre). In letzterer Gestalt berührt die intellektualistische These unser Thema. Bei letzterem lautet freilich die Hauptfrage nicht: „werden Gemütsbewegungen durch intellektuelle Vorgänge wachgerufen?“ (Ursprungsfrage). Sie lautet: „was sind die höheren tristesses und joies, die sich neben anderen auch an intellektuelle Vorgänge knüpfen?“ (Wesensfrage).

Dass es nämlich des perceptions, images et concepts giebt, qui sont aussitôt enveloppés et comme submergés dans l'émotion qu'ils provoquent (S. 108), erkennt auch der Pariser Forscher an. Er unterstreicht eine évolution des idées qui règle celle des sentiments (S. 18). Dieser Entwickelung der Ideen folge die der émotions superieures (sentiment religieux, moral, esthétique, intellectuel). Während sich die niederen Gemütsbewegungen an sensations, perceptions ou à leurs représentations immédiates knüpften, knüpften sich die höheren Gemütsbewegungen à des images de moins en moins concrètes ou à des concepts (S. 15, 99). Aber Ribot behauptet entweder physiologistisch: diese Begleitung der Ideen durch émotions komme von den troubles organiques et moteurs, die von den Ideen geweckt würden (S. 19, 96). La conscience de ces troubles sei der état psychique, den wir die an die Idee geknüpfte émotion bezw. tendance appropriée nennten (ib. u. S. 17). Z. B. nichts sei plus chimérique que de concevoir l'émotion religieuse comme un acte pur, comme une entité psychologique existant en elle-même et par elle-même, indépendemment de ses concomitants physiologiques (S. 100). Mit anderen Worten: es gebe keine eigene puissance des idées; eine idée qui n'est qu'une idée, un simple fait de connaissance, ne produit rien, ne peut rien (S. 19). Das Wirkende seien groupes de mouvements coordonnés, adoptés à des fins particulières et se traduisant dans la conscience par des émotions (S. 227). — Oder aber Ribot lässt, im Sinne der Trieblehre, die tendances

appropriées, die sich an die Ideen (images, concepts) knüpfen, ursprünglich, innées sein. Sie würden nicht, wie fälschlich die Intellektualisten glaubten, von jenen geistigen Gebilden hervorgerufen. Sie seien von Anbeginn in uns angelegt. Sobald die intellektuellen Kräfte anfingen, sich zu bethätigen, sei auch für jene tendances innées das Zeichen gegeben, sich ihrerseits zu bethätigen (vgl. S. 195; 5[0]). In diesem Sinne spricht Ribot vom plaisir inné de la symmétrie (S. 103), von der innéité de l'instinct altruiste, die ihm paraît établie sans réplique (S. 235). Ebenso le sentiment moral est inné (S. 55). Le plaisir de la création esthétique habe mitsamt der activité créatrice vraie die innéité de l'instinct (S. 55, 323). Diese émotion esthétique diffère des autres en ce que l'activité qui la produit a pour but non l'accomplissement d'une fonction vitale ou sociale, mais le plaisir même de s'exercer (S. 320). Le plaisir attaché à des pures représentations dépend comme tous les autres d'un instinct (S. 359). Hier bekämpft unser Gelehrter die intellektualistische Theorie sichtlich mit den Waffen der Trieblehre. Nicht die Ideen als solche hätten eigene Kraft, émotions zu *schaffen*. Hinter ihnen wirkten als faits fondamentals et irréductibles die *tendances innées* qui sont la racine de toute émotion (S. 92), la source de ce complexus de mouvements et d'états agréables, pénibles ou mixtes, qu'on nomme émotions[1]) (S. 194, 195).

[1]) In diesem Gesichtspunkte (tendances innées) erblickt Referent das wahrhaft Fruchtbringende in der geistvollen Psychologie des Sentiments. Nicht Physiologist, nicht Intellektualist, nähert sich hier der französische Philosoph einer richtigen voluntaristisch-nativistischen Auffassung des Affektlebens. Ihre Spuren werden uns in seinem Buche noch öfters begegnen. Merkwürdiger Weise verkennt Ribot gerade hier sein eigenes Problem. Seine richtigen voluntaristischen Bemerkungen schlagen die intellektualistische Theorie, nach der Urteile die Substanz der Affekte (émotions) bilden, und die, nach der sie die Affekte allererst schaffen. Er selber ist statt dessen fortwährend darauf aus, zu zeigen, dass sich den höheren geistigen Funktionen, bezw. der von ihnen dargebotenen Materie, keine *besonderen* tendances innées zuwenden können (s. dagegen oben unsere Ausführungen S. 433 ff.), dass es in diesem Sinne keine bewegende Kraft der Ideen gebe. Gleich seine im Text nachfolgende Hauptthese zeigt, wie er das Problem falsch stellt.

Dass der französische Philosoph auf die Lehre von der Macht der Ideen bald so bald so entgegnet, ist seiner Grundthese nicht günstig. Letztere lautet: la séparation établie entre le déplaisir (douleur morale) et la douleur physique est arbitraire, factice, nullement motivée (S. 39); entsprechend von den plaisirs. Mit dieser These wendet sich die „Psychologie des Sentiments" gegen die Äusserungen etlicher amerikanischer Psychologen. Unter anderen hatte Strong (in der Psychological Review, Juli 1895, vgl. Sept., Nov. 1895, Januar 1896) behauptet, dass das Wort douleur zweierlei bedeute, déplaisir (displeasure) und douleur physique. Letztere, für die es besondere Schmerznerven gebe, sei eine sensation au sens strict (douleur-sensation), comme celle de bleu ou de rouge. Hierauf entgegnet Ribot zunächst richtig, sinnlicher Schmerz sei nicht eine aparte Empfindung, sondern er begleite im gegebenen Falle andere Empfindungen. Was aber das erstere betreffe, so meine Strong mit seinem Worte „déplaisir" (Missfallen) vermutlich „douleur morale" (S. 38). Allein entre la douleur physique et la douleur morale, il ya une identité foncière" (S. 43). Man erkennt, dass hier Ribot als Physiologist spricht. Er schickt sich auch an (S. 44—46), seine These zu beweisen. La meilleure manière de justifièr notre thèse, c'est de suivre l'évolution de la douleur morale dans sa marche ascendante, du plus bas au plus haut (S. 44). Zwischen den douleurs morales im strengen Sinne (sagen wir dafür d. IV) und den physischen Schmerzen (d. I) gebe es nämlich Mittelstufen. Die erste sei la reproduction idéale de la douleur physique (d. II). Elle ne suppose qu'une seule condition, la mémoire. L'enfant qui a dû avaler un remède désagréable, celui qui s'est fait extraire une dent, lorsqu'il faut recommencer, éprouvent une douleur qu'on ne peut appeler physique, puis qu'elle est liée à une simple image; elle en est la copie affaiblie et l'echo. Auf einer weiteren Stufe komme es zur eigentlichen douleur morale gewöhnlicher Art (d. III). Ihr Ausgangspunkt sei un fait tout simple et tout sec, mais la douleur s'attache à tous les resultats apperçus qui en découlent. Ribot giebt hierfür Beispiele,

den Kummer über den Tod einer geliebten Person, über eigene Krankheit, über finanziellen Ruin, die Enttäuschung ehrgeiziger Hoffnungen. Diese Beispiele, sagt er, seien pris au hasard. Indessen sie betreffen alle die tristesse über einen Verlust irgend welcher Art. Solche tristesse (d. III) erscheine, wie wir weiter hören, in positiver Form als représentation d'un travail épuisant, d'un effort incessant à recommencer qui est déjà senti dans la conscience par anticipation (= d. II); in negativer Form als conscience d'un déficit, d'une privation, de besoins sans cesse renaissants, sans cesse frustrés (die eigentliche d. III). Die allerletzte Staffel, beschliesst Ribot seinen „Beweis", sei le chagrin lié à de purs concepts ou à des représentations idéales (d. IV).

Unser Autor hat, wie man auf den ersten Blick sieht, innerhalb seines „Beweises" unvermerkt den physiologistischen Standpunkt mit dem der Trieblehre vertauscht. Er beginnt mit der douleur physique (d. I) und will Übergangsformen von ihr zu den höchsten douleurs morales (d. IV) aufzeigen. Die reproduction idéale de la douleur physique, die an zweiter Stelle (d. II) beschrieben wird, sei eine solche Übergangsform. Wir erkennen sie wieder in der forme positive der douleurs morales, von der er demnächst spricht. Allein was nachher als forme négative der douleurs morales beschrieben wird, ist nichts anderes als die Enttäuschung der tendances jadis satisfaites, maintenant enragées d'une manière inexorable (S. 45). Hier ist kein Übergang, sondern ein Sprung von Nervenschmerz (d. I) zu Triebschmerz (d. II), eine *μετάβασις εἰς τὸ ἄλλο γένος*. Nicht mehr Ribot, der Physiologist, sondern Ribot, der Triebtheoretiker, nimmt hier das Wort, weil das Beweismaterial des ersteren versagt. Noch mehr: jene Übergangsform (d. II) der „reproduction idéale de la douleur physique" ist nicht einmal die Mittelstufe, die sie sein soll. Sie vermittelt nicht zwischen der douleur physique (d. I) und dem chagrin lié à de purs concept (d. IV). Sie steht mit letzterem chagrin schon auf völlig gleicher Stufe (d. II = d. IV) und ist vom Nervenschmerz, ebenso wie vom Triebschmerz, durch

einen scharfen Schnitt getrennt. Wieder ein Sprung, wieder das Auftreten einer ganz neuen Gattung. Kurz, das Ganze ist nichts weniger als das, wofür es Ribot beschreibt, eine marche ascendante aus den Regionen des körperlichen Schmerzes zum moralischen. Vielmehr, wo unser Autor Übergangsformen sieht, wechselt das, was douleur genannt wird, sein Wesen dreimal gänzlich.

In der That! Die „reproduction de la douleur physique" aus früheren Erfahrungen physischer Schmerzen, die représentation idéale der letzteren, bezw. auch von Triebschmerz, ist an sich eine blosse Vorstellung. Die Vorstellung bevorstehender Unlust wirkt aber auf uns. Wie, hat Ribot mehrfach beschrieben: „tout animal", betont er, „fuit ordinairement ce qui lui cause de la douleur" (S. 88). Oder er spricht mit Sully von der „reaction emotionelle causée par la représentation vive et persistante d'une douleur ou d'un mal possible" (S. 205, 209). Dieses *fuir* ist kein neuer Schmerz, sondern das *Fliehen* des Schmerzes; es ist eine besondere seelische Reaktion gegen ihn. Der Pariser Gelehrte hat sie gelegentlich als *peur* bezeichnet, die ihm für eine *tendance* gilt. Von ihr sagt er sehr treffend: „chez beaucoup de gens l'absence de peur n'est qu'une absence d'imagination" (S. 209). Indessen an der Stelle, die uns beschäftigt, spricht er gerade nicht von tendance, sondern von douleur. Nicht also die dynamische Bewegung des Widerstrebens, Fürchtens, fuir als solche kann er meinen. Er zielt auf das *statische Gemüts-Element,* das im Widerstreben gegen Schmerz, wie überhaupt gegen mals jeder Art, *enthalten ist.* Ein solches giebt es, es heisst **Missfallen.** Schmerz, erlebter wie lebhaft vorgestellter, missfällt; ebenso missfallen Übel, Unwerte aller Art (mals), in der anschaulichen Vergegenwärtigung. Dies Missfallen am Schmerz gehört zu unserem Wesen. In der Sprache Ribots, es bildet das Element einer tendance, vie en action. Schmerz selbst, sei es als Nerven-, sei es als Triebschmerz, gehört nicht zu unserem Wesen; er bleibt gleichsam auf der Seelenoberfläche. Deutlich genug also, dass wir es hier mit zwei verschiedenen

Gattungen zu thun haben.[1]) Und die höchsten douleurs morales in jener marche ascendante, die Ribot irriger Weise für eine Reihe stetiger Übergänge hält? Die richtige Bemerkung, sie könnten auch von altruistischer Natur sein, zeigt an, wohin sie gehören. Man denke daran, wie uns der Schmerz, bezw. Tod anderer seelischer Wesen zu berühren pflegt. Wie nämlich unser Missfallen auf eigenen Schmerz reagiert, so liegt es in einer ebenso tiefen Eigentümlichkeit geistigen Lebens begründet, dass von ihm auch fremder Schmerz nicht gleichgültig bewertet wird. Niemand wird sagen, dass das Missfallen über unsern eigenen Schmerz dieser Schmerz selbst ist. Genau so giebt es ein Missfallen an fremdem Schmerz. Auch dieses ist nicht selbst Schmerz, sondern eine Reaktion gegen Schmerz. Deswegen hat es den altruistischen Charakter, den jedermann daran empfindet. Bloss übertragener Schmerz, Mitschmerz, der beim Anblick fremden Schmerzes gleichsam auf uns herüberströmte, wäre und bliebe eigener, egoistischer Schmerz. Ribot weiss das. Mit aller Bestimmtheit scheidet er die Schmerzansteckung von der tendance bienveillante. Letztere betrachtet er als etwas angeborenes, zu unserem Wesen Gehörendes,[2]) die Schmerzansteckung nur als etwas, was sich sozusagen auf die Seelenoberfläche beschränkt (S. 227, 229 f. 287 f.).

Wie jedes lebende Wesen vor Unlust flieht, il persiste ordinairement dans ce qui lui cause du plaisir (S. 88). Auch dies auf Grund einer angeborenen tendance. Das dynamische Element der letzteren ist ein Wünschen oder Treiben. In oder hinter solchen Wünschen und Treiben steckt aber ein

[1]) Ähnlich kritisiert Stumpf „Über den Begriff der Gemütsbewegungen“ S. 60 den „Beweis“ von Ribot. Die Furcht vor Zahnschmerz sei, bemerkt Stumpf, so wenig nur eine schwächere Form des Zahnschmerzes, wie man die Hoffnung, er möge nicht wiederkehren, als eine schwächere Form des angenehmen Gefühls beim Gebrauch gesunder Kauwerkzeuge definieren könne. Hier trete zu dem sinnlichen Gefühl ein Affekt hinzu.

[2]) S. 287 „La tendance altruiste ou émotion tendre qui tient à notre constitution, comme d'avoir deux yeux et un seul estomac; S. 278 attraction du semblable pour le semblable; S. 275 tendresse pour les faibles“. .

statisches Element, das Gefallen an Lust. Stellen wir uns nämlich bevorstehende Lust vor, so reagiren wir darauf mit Akten des Gefallens. Dies Gefallen ist nicht die bevorstehende Lust, sondern erregt uns innerlich, sie zu wünschen. Auch bleibt es, wenn die bevorstehende Lust zur Wirklichkeit wird, als befriedigtes Gefallen, Gefallen dans le repos, bestehen, während das Wünschen und Treiben aufhört. Man lese hierüber Ribots Schilderungen: représentation d'un bien désiré (z. B. etwa bevorstehender Lust), élément de plaisir qui agit dans le sens de l'excitation et de l'attraction (S. 264). La possession étant par nature un plaisir calme ou, comme disaient les anciens, un plaisir dans le repos (S. 364). Il y a les plaisirs qui accompagnent la recherche d'une connaissance quelconque (cas particulier de l'état émotionnel qui accompagne toute forme d'activité dirigée vers un but); et les plaisirs qui s'attachent à la possession. Les premiers sont dynamiques (d. i. mit dem dynamischen Element des Wünschens verbunden), les seconds statiques (S. 363). Merkwürdigerweise unterlässt unser Autor, das Streben nach Lust (= mit Wünschen verbundene Gefallen nach Lust) unter den tendances zu nennen, während er doch das Widerstreben gegen Unlust unter dem Namen peur für einen angeborenen Trieb (tendance) erklärt hatte. Gäbe es aber keine tendance nach Lust selbst, so bliebe biologisch unverständlich, warum sich andere tendances so eigentümlich mit Lust verbinden. Zu anderen tendances nämlich, die nicht auf Lust (plaisir) gehen und sich ohne voraufgehende Erfahrung der Lust bethätigen (S. 197), gesellt sich, sobald sie zu ihrem Ziele (bien) kommen, Lust, Befriedigungslust hinzu. In welchem Masse dies geschieht, betont gerade Ribot. Die Befriedigungslust gilt ihm ja als der Oberflächenschaum aller tieferen Gemütsregungen, d. i. aller tendances. Dass sich nun solche Befriedigungslust einstellt, muss einen biologischen Wert haben. Er liegt darin, dass die Lust eigene attraction auf das Gemüt übt. Dies Gefallen an Lust selbst wird zu einer neuen tendance. Sie unterstützt in der Lenkung des Organismus die übrigen tendances, die, statt auf Lust, auf irgend welche sonstigen biens, buts particuliers (S. 109), gehen.

Wie mit den douleurs physiques die geistigen tristesses, sollen nach Ribot die geistigen joies mit den plaisir physiques eine stetige Reihe bilden. Nicht nur an dem eben genannten plaisir devenant une anticipation (S. 55) scheitert die Stetigkeit. Ist doch das plaisir bei der Vorstellung von plaisir physique etwas ganz anderes als letzteres selbst; es ist, wie wir sehen, ein Gefallen. Gefallensregungen erkennt man auch in jenen joies, die Ribot an höhere und immer höhere concepts geknüpft sein lässt (S. 55), z. B. im plaisir de créer, das er für die Quelle der sentiments esthétiques hält. Nicht mit Recht, denn der schaffende Künstler will nicht nur schaffen, er will Schönes schaffen, und der nicht schaffende Zuschauer oder Zuhörer geniesst das schöne Kunstwerk, ohne den Genuss des Schaffens zu haben. Das weist auf ein besonderes Gefallen an schönen Formen, Accorden u. s. w. hin, wie es der Pariser Gelehrte an anderen Stellen auch anerkennt (plaisir inné de la symmetrie u. s. w. S. 103). Man lese ferner seine Äusserung S. 369 Anm. über die amour des recherches abstraites et purement spéculatives. Die Natur des sentiment intellectuel, heisst es hier, sei curiosité, attraction vers la vérité. Gefallen und wieder Gefallen! Diesmal Gefallen an der Wahrheit. Freilich lässt sich letzteres nicht, wie Ribot meint, auf das Gefallen am Neuen (curiosité) zurückführen. Die Neugierde könnte man ein plaisir de connaître, am Kennen, heissen. Sie ist eine tendance naturelle, innée, de l'esprit humain unter anderm pour l'extraordinaire, l'étrange, le merveilleux (S. 362). Das Gefallen an der Wahrheit dagegen ist ein plaisir am Erkennen. Man kann vieles Neue erfahren, ohne dass dem Verlangen nach Wahrheit genügt wird. Eine alte Wahrheit gefällt anders als ein neuer Irrtum. Hier giebt es keinen Übergang, wie ihn Ribot behauptet (ib.). Ein Gefallen steckt nicht minder im plaisir de la richesse, de la force physique (S. 260, 363), in dem Wunsche nach son mieux-être (S. 93), überhaupt in der complaisance, estime de soi (S. 239, 249). Eine Schmeichelei, ein Lob, eine Bevorzugung gegen Dritte, hat irgend wann dies letztere Gefallen an der eigenen Person zum ersten Male geweckt.

Seit der Zeit bleibt es wach und lodert in dem Wunsch nach Wiederholung (la louange lui donne expansion S. 239). Die tendance du moi à s'affirmer, das self-feeling, mit den Arten orgueil (bei Männern), vanité (bei Frauen), mépris, amour de gloire, ambition u. s. w. regt sich (S. 237 ff.). Endlich zeigt auch die tendance tendre und bienveillante die Züge des Gefallens. Fremdes Wohl, die fremde Person als solche kann gefallen, am meisten in der Neigung zwischen Mann und Weib. Mit Spencer schildert Ribot die sentiments, die hier neben dem Geschlechtsinstinkt auftreten. Es seien le sentiment d'admiration, respect ou vénération, les sentiments produits par la beauté personelle, la recherche inconsciente d'un idéal, mais saisi sous une forme concrète, personelle, incarnée pour un moment dans un individu. Noch bei Tieren erkenne man la préférence exclusive d'un mâle pour une femelle élue entre beaucoup d'autres qu'il pourrait posséder (S. 249 ff.).

Kurz, überall führen die Thatsachen Ribot über seine Theorie hinaus, nach der er kein Gefallen, sondern nur physische Lust oder Befriedigungslust und im übrigen dunkel beschriebene tendances aller Art annimmt. Sehr gut die Bemerkung, dass Lust und Unlust nur oberflächliche Erfahrungen seien, dass es einen tieferen Kern unseres Gemütslebens geben müsse. Ihn sieht der Pariser Gelehrte in den tendances. Allein im Grunde aller tendances regt sich ein Gefallen. Das muss man in sich erfahren, in Apparaten kann man es nicht einfangen. Zwar die modernen Psychologen, viele von ihnen, auch Ribot, träumen von der Allmacht physiologischer Methoden. Mit dem elektrischen Licht der letzteren möchten sie das Seelenleben aufhellen. Die introspektive Methode sei daneben nur dunkel brennendes Gaslicht. Wie jedoch in der Technik das elektrische Licht nicht das Gaslicht verdrängt hat, dieses sich vielmehr, vervollkommnet und verbessert, siegreich neben jenem behauptet, ist es mit der introspektiven Methode in der Psychologie. Erhebt sie sich zu einer analysierenden introspektiven Methode, so leuchtet sie klarer und tiefer in das Seelenleben, als die physiologische Methode, die nur dessen Oberfläche zu zeigen vermag. Physiologisch wird man nie

erkennen, was tendances ihrem Wesen nach sind. Der introspektiven Analyse offenbart sich dies Wesen. Das dynamische Element der tendances, die Erregung des Wünschens oder Treibens, und das statische, die Regung des Gefallens darin, treten auseinander. Wir erwähnten schon, wie gelegentlich Ribot selbst, wahrlich nicht als Physiolog, dieser Einsicht nahe kommt (s. oben S. 450). So auch, wenn er von plaisir und douleur sagt, dass sie traduisent les conditions générales de l'existence, sont diffus partout, pénètrent partout, d. h. in allen tendances enthalten sein. Il y a douleur dans la peur, dans certains moments de la colère (Ribot nennt haine, envie, mépris S. 219, 237) et de l'émotion égoiste (Ribot nennt crainte du blâme, ressentiment). Il y a plaisir dans l'émotion sexuelle, dans certains moments de la colère (Ribot nennt plaisir de destruction, de voir souffrir) et de l'émotion égoiste (Ribot nennt orgueil S. 16). Gerade von diesen „überall durchdringenden" plaisirs und douleurs rühre es her, dass uns die émotions als états agréables pénibles ou mixtes (S. 195) erscheinen. Sie bilden in den émotions das Element des Gefallens bezw. Missfallens, die tendances bilden das Element des désirer bezw. craindre. Die plaisirs = Gefallensregungen sind, könnten wir hinzufügen, das primäre, die désirs das sekundäre Element der émotions, denn die désirs (tendances) stellen sich nur ein, wenn das Gefallen ungesättigt ist. Satt ist das Gefallen im Besitz, das Ribot „statisch" oder „plaisir dans le repos" nennt, und bei dem das Wünschen aufhört. Steht der Besitz noch aus, so tritt an Stelle des plaisir dans le repos gleichsam ein plaisir en mouvement, genauer ein ungesättigtes Gefallen, das die tendance oder mouvement des désir herbeiführt.[1]) So erst wird der rätselhafte Ausdruck „satisfaction, apaisement, acomplissement" (z. B. S. 55, 194, 286, 320) verständlich, dem wir oft in der Psychologie des Sentiments begegnen. Ihr Autor erklärt ihn nirgends.

---

[1]) Vgl. S. 239: le désir de l'approbation et la crainte du blâme sont des éléments extérieurs qui comptent dans la constitution et la consolidation du sentiment de complaisance pour nous-même.

Etwas ganz anderes als das statische, bleibende plaisir in den tendances bezw. émotions ist die flüchtige Lust, die ihrer Befriedigung folgt. Das plaisir (= Gefallen) in den tendances gilt dem Ziel der letzteren, gleichgültig, ob es erreicht ist (gesättigtes Gefallen an dem betreffenden bien) oder nicht (ungesättigtes Gefallen). Die Befriedigungslust tritt hinterher als etwas neues, flüchtiges hinzu, wenn sich eben jenes Gefallen in der Erreichung des Ziels sättigt. Sie (plaisir = Lust) sei, sagt Ribot richtig, ein blosses Symptom, ein oberflächlicher Effekt des vie affective, nicht das Wesentliche daran (S. 3). Uns gilt sie sogar nur für ein Element des Gefühls, jenes Gefallen aber gilt uns als ein Element des Willens. Ribot hat nicht nur nicht die richtigen Ausdrücke gefunden, beides auseinanderzuhalten. Noch mehr als die Sprache hat ihn seine physiologistische Theorie von der Gleichartigkeit alles plaisir = Lust getäuscht. Sie hat die Keime des Richtigen, das er öfters mit gutem Beobachtungsblick erfasst, immer wieder verdunkelt. Zu diesem Richtigem gehört vor allem sein Kampf gegen den Intellektualismus, sofern er ihn nicht als Physiologist, sondern als Anhänger der Trieblehre führt (vgl. oben S. 445). Wenn er in letzterem Sinne die tendances objektiv und innées sein lässt, so stellt er sich hier mit Recht gleich uns auf die Seite des voluntaristischen Nativismus, im Gegensatz zu jedem Intellektualismus, im besonderen auch zu jener Form des Intellektualismus, die uns noch beschäftigen wird, nämlich der intellektualistisch-empiristischen Ansicht, als seien Urteile die Substanz einer jeden émotion (Affekt).

II. Külpe.

Nach Külpe (Lehrb. d. Psychologie) sind zwei Arten von Lust, bezw. Unlust zu unterscheiden. Gleich seien sie in der Qualität, ihr Ursprung sei verschieden. „Peripherisch erregt" nennt er die eine, „central erregt" die zweite (S. 231, 238, 273); jenes seien die sinnlichen, dieses die intellektuellen, ästhetischen, überhaupt die sogenannten höheren Gefühle (S. 237). Die sinnlichen Gefühle würden durch Sinneseindrücke,

namentlich deren Qualität und Intensität hervorgerufen. So gefalle von Farben gelb weniger als grün oder blau (S. 254). Durch Vorstellungsbeziehungen und reproduzierte Vorstellungen würden die intellektuellen, ästhetischen und moralischen Gefühle erzeugt (S. 278). Gewisse Formen und Gestalten gefielen, gewisse andere missfielen uns in den „ästhetischen Elementargefühlen" (S. 236). Unter anderm gefielen Rhythmen oder die Teilung einer Linie nach dem goldenen Schnitt. Für dies Gefallen peripherische Entstehungsbedingungen anzugeben, lasse sich nicht ausdenken. Es handle sich hier nicht um einfache sinnliche Wirkungen, am wenigsten um Bedingungen, die nur für ein Sinnesorgan gölten, sondern um ein Verhältnis zwischen Empfindung und Urteil, Eindruck und Reproduktion. Allgemeine Einflüsse, die allen Eindrücken gegenüber in Kraft treten könnten, müssten hier spielen (S. 262, 279).

Betrachten wir die beiden Behauptungen näher, dass die Gefühle gleiche Qualität, aber verschiedenen Ursprung hätten!

Zwischen der Lust, die eine Farbe erweckt, und der Lust, die ein gelungener Erkenntnisprozess hervorruft, lasse sich, bemerkt Külpe, kein qualitativer Unterschied entdecken (S. 237). An anderer Stelle äussert er sich mehr eingeschränkt: „So selbstverständlich dem Einen die unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Lust- und Unlustqualitäten erscheint, so selbstverständlich ist dem Anderen die blosse Zweiheit der Gefühlstöne. Eine sichere Entscheidung dieser Grundfrage ist zur Zeit nicht möglich" (S. 245). Die Entscheidung, meint dagegen der Referent, ist nicht schwer. Denn die scheinbare Einerleiheit, sei es aller Lusttöne, sei es aller Unlusttöne, lässt sich auf einen sehr einfachen Umstand zurückführen: alle Lust gefällt, alle Unlust missfällt. Erstere erscheint (abgesehen von sittlichen Gesichtspunkten) ausnahmslos als Wert, letztere ausnahmslos als Unwert. Diese Thatsache, dass alle Lust gleichartig (abgesehen von Sättigungsunterschieden) auf das Gefallen, alle Unlust gleichartig auf das Missfallen wirkt, bestimmt sichtlich das Urteil über die Einerleiheit dort der Lust-

hier der Unlusttöne. In praxi aber, welche Verschiedenheit zwischen einem brennenden und einem kitzelnden Schmerz, der Unlust der Langeweile und der Unlust des Hungers, der Unlust des Ekels und der Unlust des Schrecks! Alle Welt kennt diese Unterschiede, denn alle Welt spricht davon. Wer die Differenz all jener Unlustqualitäten leugnet, müsste behaupten, dass hier die innere Wahrnehmung täusche. Er müsste jene qualitativen Verschiedenheiten für Schein erklären und nach einer Ursache suchen, die den Schein bewirkt. Solche hat man in der Verschiedenheit „begleitender Empfindungen“ (S. 248) erblicken wollen. Allein da die Empfindungen keine Gefühle sind, wie könnten sie beitragen, den Charakter von Gefühlen zu ändern! Hunger z. B. ändert seine Qualität nicht, ob er uns nachts überfällt, wo uns verhältnismässig wenig Empfindungen zuströmen, oder während des Mittags, wo uns Millionen Sinneseindrücke in 13000 verschiedenen Empfindungsqualitäten (S. 230) überkommen.

Hierin ändert auch das von Külpe gewählte Beispiel nichts. Wir werden aufgefordert, mit sinnlicher Lust die zu vergleichen, die ein gelungener Erkenntnisprozess hervorrufe. Unter letzterer Lust kann man nicht weniger als dreierlei verstehen: a) die Lust, die der vielleicht unerwartet glatte Vollzug des Erkennens mit sich bringt, die Denkthätigkeit macht sich leicht und angenehm; b) das Gefallen an der erkannten Wahrheit, z. B. daran, dass im rechtwinkligen Dreiecke die beiden Kathetenquadrate das Quadrat der Hypothenuse gerade ausfüllen; c) die Freude in dem Augenblicke, wo die erstrebte Einsicht gewonnen wird, der Wunsch zu erkennen sich stillt und, für den Moment, aufhört, das Bedürfnis nach Einsicht sich, wie man sagt, befriedigt. Külpe meint wahrscheinlich die letztere Freude; spricht er doch gelegentlich auch sonst von Befriedigung (S. 273, 337). Eben solche Befriedigungslust (aus gestilltem Wünschen) würden wir erleben, wenn sich unsere Hoffnung, in der Lotterie zu gewinnen, erfüllt, oder wenn uns eine Bitte gewährt wird, an deren Inhalt uns liegt, oder wenn der Gegner im Schachspiel auf eine Falle hineinfällt, die wir

ihm stellen. Man frage sich nun, ob solche Befriedigungslust der gleicht, die wir in einem warmen Bade verspüren oder beim Anblick einer Regenbogenfarbe haben? Man lasse den Nebengedanken aus dem Spiel, dass uns als Naturwesen Lust jeder Art willkommen, ein Wert, ein Gegenstand des Gefallens ist; dass andererseits das Suchen danach, welche Lust es auch sei, nicht gerade sittlich gehaltvoll erscheint. Man vergesse mit anderen Worten die natürliche und sittliche Wertung der Lust und lasse nur die reine innere Wahrnehmung sprechen: Niemand wird sich dann dem Eindruck entziehen können, dass Befriedigungslust und sinnliche Annehmlichkeit zwar der Gattung nach verwandt, der Art nach aber äusserst verschieden sind. Analog leicht und sicher scheidet sich die Unlust enttäuschter Hoffnungen u. s. w. von jeder sinnlichen Unannehmlichkeit.

Sehr richtig ist, was Külpe über den verschiedenen Ursprung der Gefühle bemerkt. Er unterscheidet Lust, die peripherisch, und Lust, die central erregt ist. Als gutes Beispiel für letztere könnte man jene Befriedigungslust nennen, von der eben die Rede war. Sieht man näher zu, so zeigt sich freilich, dass der Ausdruck „central erregte Lust" doppelsinnig ist. Unser Autor gebraucht ihn manchmal in einem Sinne, nach dem man angemessener von Gefallen sprechen müsste. Das wird sich bald zeigen. Zuvörderst wollen wir zusehen, welcherlei central erregte *Gefühle,* die wirklich diesen Namen verdienen, es giebt? Wir nannten schon die Befriedigungslust. Sie ist psychisch geweckte Lust, die aus Willenserlebnissen stammt. Man wird ihrer teilhaftig, sobald sich eine Hoffnung befriedigt, eine Sehnsucht stillt, ein Wunsch erfüllt, ein Bedürfnis sättigt. Bei Külpe tritt diese Art central erregter Lust, sowie die entsprechende Unlust enttäuschter Wünsche oder Hoffnungen wenig hervor. Er beschäftigt sich mehr mit der psychisch geweckten Lust und Unlust, die nicht dem Willens-, sondern dem Vorstellungsverlauf entstammt. Man könnte unter anderem die Unlust der Langeweile nennen. Sie entsteht, wenn der Inhalt der Vorstellungen zu wenig wechselt. Zu einer anderen Vorstellungsunlust, dem Zweifel, kommt es,

sobald wir zwischen verschiedenen Aussagen oder Reproduktionen schwanken. Weder von der einen, noch von der anderen Vorstellung aus will sich dann die Gedankenkette weiter spinnen, wir erleben ein ungewisses Hin und Her. „Wie intermittierende Reize Unlust erregen, so werden wir auch bei den unbestimmten Reproduktionen die Unannehmlichkeit eines sie bewirkenden Eindrucks in dem Wechsel, dem unruhigen Hin und Her der Reproduktionsthätigkeit, begründet sehen können", bemerkt treffend unser Autor (S. 264). Übrigens entsteht nicht immer die Unlust des Zweifels oder der Verlegenheit, sobald zwei Ideen, die sich widersprechen, gleichzeitig im Geiste auftreten. Sind sie stark genug, sich beide den Eingang zu erzwingen, so entsteht gerade ein lustvoller Eindruck, der des Lächerlichen.[1]) Lust erzeugt sich auch, wenn die Vorstellungen glatt und leicht, ohne Stockung ablaufen. Vielleicht stammt die Heiterkeit des Opium- oder Alkoholrausches mit aus dieser Quelle. Charakterisiert ihn doch leichtes, freies Abfliessen der Gedanken, ohne Hemmung durch allzu kritische Aufmerksamkeit.[2]) Eben in der Leichtigkeit und Bestimmtheit des Gedankenablaufs sieht auch Külpe eine Quelle central erregter Lust (S. 262). Das Gegenteil ist die Mühsal z. B. des ersten Lernens. „Aller Anfang ist schwer", sagt

[1]) Vgl. Dumont, Vergnügen und Schmerz. Internat. wissensch. Bibliothek. XXII. Bd. S. 171.

[2]) Ein anderes Moment hebt Lipps hervor (Gött. gel. Anz. 1894. S. 18): „Mässiger Alkoholgenuss lässt die kleinen Nöten des Lebens zurücktreten, zaubert mir vielleicht allerlei lockende und erhebende Bilder vor und lässt mich an diesen Dingen lebhafte Freude haben". Die lebhaftere Gedankenbewegung führt nämlich, ausserdem dass sie an sich lustvoll ist, in reicherer Menge als sonst Vorstellungen überhaupt herbei, unter ihnen also auch solche, deren Inhalt uns gefällt. Ist einmal eine solche Vorstellung gegeben, so schaaren sich zu ihr nach dem ersten Centrierungsgesetz (vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 121) sogleich andere Vorstellungen, die das betreffende Gefallen satter und satter machen. Dies um so eher, weil sich gleichzeitig die kritische Kraft des urteilenden Geistes mit ihrer hemmenden Gegenwirkung abschwächt. Wir sehen alles Gewünschte erfüllt; alles Traurige, gegen das so wie so das zweite Centrierungsgesetz arbeitet (vgl. ib.), erscheint uns im Lichte des Unbedeutenden und Geringfügigen.

das Sprüchwort. Ein anderes Gefühl mit centraler Entstehung, das aus der Art des Vorstellungsablaufs bezw. — Nichtablaufs entspringt, ist die Verwunderung oder Überraschung, z. B. wenn beim Abdrücken eines Gewehrs der Hahn versagt, ebenso das Gefühl der Erwartung. Man denke an eine möglichst gleichgültige Erwartung, wie etwa die, was nach Aussage des Lexikons ein uns neues Fremdwort zu bedeuten habe, oder wie lange es dauert, bis ich auf einem Marsche wieder hungrig werden werde? In solcher Erwartung, ebenso wie in der Verwunderung, der Überraschung, dem Erstaunen, fehlt das Moment der Lust und Unlust (S. 332).[1]) Unser Autor leugnet neutrale Gefühle und möchte daher jene Zustände lieber „Affekte" und zwar „objektive Affekte" nennen, die er wiederum echt physiologistisch fasst. Sie seien blosse Spannungsempfindungen, also peripherisch erregt. Man lokalisiere sie vornehmlich in dem Sinnesorgane, dessen Reizung erwartet werde (S. 333 ff.). Indessen, es ist klar, dass z. B. Erwartungen, wie die, was ein Wort auf französisch heisse, oder ob ich bald wieder hungrig werden werde, überhaupt nichts mit Spannungsempfindungen zu thun haben.[2]) Kurz, es giebt

[1]) Sehr scharf hat dies für Verwunderung und Überraschung A. Bain im Mind „On feeling as Indifference" hervorgehoben. Im Jahrgang 1887 fragt er ausdrücklich, whether we have states of mind properly describable as feelings and yet neither pleasurable or painful? (S. 576). Dort nennt er als Beispiel eines neutralen Gefühls „the excitement that preceeds sleep" (S. 578), also Müdigkeit. Im Jahrgang 1889 weist er vor allem auf wonder, surprise, marvel, astonish etc. hin. „Of this class of words it may be truly said, that the larger number fail to indicate either pleasure or pain". Es gäbe Fälle wo „a surprise ist pleasurable or painful". Man vergegenwärtige sich nämlich oft sogleich die guten oder üblen Folgen des überraschenden Ereignisses. Aber „the most typical form of surprise, as it seems to me, is the sudden advent of something so entirely strange that we cannot interpret its consequences at all, but yet imagine that it has consequences" und in solcher Lage erlebten wir mere bewilderment, als ein schlechtweg neutrales Gefühl (S. 97 ff.).

[2]) Vgl. Stumpf a. a. O. S. 84: „Sind die Affekte Organempfindungen, und zwar ohne spezifisches Unterscheidungsmerkmal, so sind auch die Organempfindungen Affekte. Man sieht dann nicht ein, warum wir

eine ganze Reihe von central erregten Gefühlen, lustvolle, unlustvolle und neutrale. Durch den Willensverlauf werden einige (die Befriedigungsgefühle), durch den Vorstellungsverlauf die meisten (Langeweile, Leichtigkeitsgefühl beim Denken, Verwunderung) erregt.

Etwas ganz anderes als Lust, die durch den Vorstellungsverlauf erregt wird, ist Lust am Vorgestellten, z. B. die ästhetische „Lust" an solchen Verhältnissen wie Symmetrie, dem goldenen Schnitt, an Rhythmen. Unser Autor glaubt vergeblich, das ästhetische Gefühl nach dem Schema der Lust, die durch den Vorstellungsverlauf entsteht, erklären zu können. Er möchte es aus Beziehungen des wahrgenommenen Eindrucks zu Reproduktionen, die letzterer wachruft, entstehen lassen. Die Bestimmtheit der reproduzierenden Wirkung eines Eindrucks, die Leichtigkeit, mit der die Reproduktion erfolgt, das Verhältnis zwischen der reproduzierenden Wirksamkeit des Gesamteindrucks und derjenigen der Einzelbestandteile, seien die Faktoren, die die ästhetische Lust erzeugten. Allein man lerne Silben auswendig, die sinnlos zusammengestellt sind. „Kann" man die Sache, so sind alle Faktoren beisammen, von denen Külpe spricht: Bestimmtheit, Leichtigkeit der Reproduktion, keine Störung in der reproduzierenden Wirkung des Gesamteindrucks und jedes seiner Bestandteile. Der ästhetische Eindruck aber bleibt aus. Mit anderen Worten: die ästhetische „Lust" lässt sich nicht daraus erklären, dass sich

---

Magendrücken, Hunger und Sättigungsgefühl, Hitzegefühl und Frösteln in einzelnen Körperteilen oder im ganzen Körper nicht unter den Begriff der Gemütsbewegung subsummieren sollen. Warum entschliesst man sich nicht zu der Verallgemeinerung? Weil uns eben zu deutlich das Bewusstsein sagt, dass zwischen den sonst so genannten Gemütsbewegungen und jenen blossen Organempfindungen ein Wesensunterschied besteht". Ähnlich Lipps in seiner ausgezeichneten Recension, in der er Lehmanns Buch, „Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens" in den Gött. gel. Anz. 1894 analysiert und kritisiert (S. 85—117). Lipps tadelt die weitverbreitete Neigung, das Gefühlselement der Affekte in die Empfindung der begleitenden körperlichen Zustände aufzulösen. „Wer die Gefühle in Körperempfindungen auflöst, löst das Ich in den Körper, das Subjekt in das Objekt auf" (Lipps a. a. O. S. 91, 96).

Reproduktionstendenzen hemmen oder fördern, verzögern oder beschleunigen. Das alles wäre Lust durch das Vorstellen, wäre durch den Gedankengang erregte Lust. Die ästhetische Lust ist aber Lust am Vorstellen.[1]) Gewisse Weisen, wie wir etwas in der Vorstellung zusammenfassen, bezw. zusammenfassen können, nämlich zu einheitlichen, reinen, einfachen Verhältnissen, gefallen unmittelbar. Unreinigkeit, Disharmonie in der Zusammenfassung dagegen missfallen. Ersteres ist das ästhetische Gefallen am Schönen, letzteres das ästhetische Missfallen am Hässlichen.[2]) Wie verschieden dies Missfallen am Hässlichen und z. B. die Unlust der Langenweile! Letztere ist eine interessierte, erstere eine uninteressierte Unlust, eben damit überhaupt keine. Denn Unlust, die nicht als eigener zuständlicher Unwert empfunden wird, ist keine Unlust. Sie ist ein verwirrender Name für Missfallen, d. i. Unwerthalten von etwas anderem. Unreinheit, Disharmonie von Sinneseindrücken oder Vorstellungsteilen ist der nicht subjektive, sondern objektive Unwert, auf den das Missfallen am Hässlichen geht. Ähnlich das Wohlgefallen am Schönen. Auch dies ist, giebt Külpe (S. 259) zu, interesselos. Dann kann aber das Wohlgefallen an Schönem keine „Lust" sein, nicht einmal die, die durch die reproduzierende Wirksamkeit einer Empfindung hervorgerufen wird. Denn alle Lust gilt uns als ein eigener, zuständlicher Wert an uns. Das Wohlgefallen am Schönen ist aber ein Werthalten. Das, worauf dies Werthalten geht (z. B. ein Rhythmus, eine Farbenharmonie), ist kein

[1]) Vgl. Stumpf a. a. O. S. 55 „Das aus der leichten Bethätigung unserer intellektuellen Kräfte fliessende Lustgefühl würde ich nicht schon als einen Affekt bezeichnen, da es ebenso unmittelbar an diese Bethätigung geknüpft ist, wie die sinnliche Annehmlichkeit an die sinnlichen Empfindungen". Das Entzücken (Gefallen d. Ref.) über das Kunstwerk, fährt St. fort, entstehe erst, „sobald die Mannigfaltigkeit der nunmehr einheitlich überschauten Beziehungen Gegenstand des Bewusstseins wird".

[2]) Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 75 f. und mein Werk „Das sittliche Leben". Eine Ethik auf psychologischer Grundlage (Reuther-Reichard, Berlin 1901) S. 37. Ähnlich v. Ehrenfels „System der Werttheorie" II, S. 55 ff.

Wert an uns. Es ist eine ideelle Bestimmtheit an Gegenständen aller Art, die im ästhetischen Gefallen als Wert aufgefasst wird. So tritt auch beim Studium der Gefühlslehre Külpe's zuletzt deutlich hervor, wie sich Gefallen und Lust, Missfallen und Unlust unterscheiden. Gefallen und Missfallen sind weder peripherisch noch central erregte Lust und Unlust. Sie sind ein neues Verhalten des Gemüts sui generis, ein Wert- bezw. Unwerthalten, nicht aber selbst ein Wert oder Unwert.

III. Rehmke.

Dem Standpunkt Külpe's nähert sich teilweise der, den Rehmke in seiner lichtvollen Schrift „Zur Lehre vom Gemüt" (Berlin, Salinger 1898) [1]) vertritt. Rehmke denkt sich, dass derselbe physiologische Prozess stets zugleich Empfindung und Gefühl bedinge. Mehrere derartige physiologische Prozesse bedingten zwar mehrere Empfindungen (Wahrnehmungen), aber nur ein Gefühl. [2]) Alles Gefühl, das so entsteht, heisst nach Rehmke sinnlich schlechtweg. Nicht nur mit Wahrnehmungen, auch mit Vorstellungen verknüpften sich Gefühle. Vielleicht entsprängen auch diese einerlei physiologischem (centralem) Prozess mit den Vorstellungen. Es könne aber auch sein, dass sie durch das Vorstellen selbst unmittelbar bedingt wären. In letzterem Falle dürfe man von geistigen Gefühlen sprechen (S. 38 f.). Klingt dies an die „peripher" und die „central erregten" Gefühle Külpe's an, so begegnen sich die Anschauungen beider Autoren auch sonst. Wie Külpe meint Rehmke, den Gefühlen jede qualitative Besonderheit absprechen zu müssen. Sie seien alle dieselbe Lust bezw. Unlust (S. 47). Nur im Stärkegrad

[1]) Vgl. Rehmke's „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie", Leipzig, Barth 1894 und „Gemüt und Gemütsbildung", Langensalza, Beyer u. Söhne 1899.

[2]) Aus diesem interessanten Grunde, den auch Lipps a. a. O. S. 102 andeutet, polemisiert Rehmke, wie aus anderem Gesichtspunkte Külpe, gegen die Lehre vom Gefühlston der Empfindungen und Vorstellungen. Auch Referent wendet sich gegen dieselbe Lehre von noch anderem Gesichtspunkte her. Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 134 ff.

unterschieden sich z. B. ein Zahnschmerz und die Angst bei Gewitter (S. 52). Gewiss bemerke hier jedermann noch eine Verschiedenheit. Solche rühre indessen nicht von dem zuständlichen Bewusstsein d. i. dem Gefühl, sondern — wieder eine Ähnlichkeit mit Külpe — von begleitenden Körperempfindungen d. i. gegenständlichem Bewusstsein, her (ib.). Würden die begleitenden Körperempfindungen besonders stark, ohne für sich bemerkt zu werden, so erlebten wir „Affekte" (S. 103 ff.).[1] Würden vorwiegend sie bemerkt, ohne sich zu verstärken, indem das übrige, vorstellungsmässige Gegenständliche zurücktrete, so erlebten wir „Stimmungen" (S. 77).[2]

[1]) Durch begleitende Körperempfindungen unterscheiden sich z. B. das Unlustgefühl „Zahnschmerz" und der Affekt „Angst vor Zahnschmerz" doch wohl nicht (vgl. diese Abhandlung S. 448). Die Angst vor künftigem Zahnschmerz kann ja ohne jede Änderung der Körperempfindung zum gegenwärtigen Zahnschmerz hinzutreten. Vgl. vor allem auch Lipps a. a. O. S. 100 f., der an der Hand gewichtiger Beispiele auf das thatsächliche Bewusstsein des Gegensatzes zwischen Affekt und Körperempfindungen hinweist. „Selbstverständlich", bemerkt Lipps, „gehören zum Gesamtbild, das sich uns darstellt, wenn ein Affekt uns beherrscht, die begleitenden körperlichen Vorgänge hinzu. Aber daneben steht die Thatsache, dass wir zwischen dem Affekt selbst oder der Art unseres inneren Affiziertseins einerseits und diesen begleitenden Phänomenen andererseits deutlich unterscheiden. So, wenn mir die lebhafte Freude über das reine Glück anderer etwa (in einem Augenblick der Rührung) zugleich die Kehle schmerzhaft zusammenschnürt. Jene Freude und dieser Schmerz mögen noch so sehr neben einander bestehen; der Affekt, in den mich jenes Glück versetzt, bleibt dabei ein Affekt der reinen Freude; ich denke nicht daran, ihn wegen der schmerzhaften Körperempfindung als einen teilweise schmerzlichen zu betrachten, also die Gemütsbewegung mit der körperlichen Empfindung zu vermischen. Die Freude an jenem Glück und der Schmerz in der Kehle sind für mich absolut getrennte, ja entgegengesetzte Dinge." „Gewisse sehr deutliche Körperempfindungen charakterisieren für unser Bewusstsein den Affekt, den sie begleiten, eben nicht."

[2]) Rückt, wie Rehmke meint, in den Stimmungen die Körperempfindung in Aufmerksamkeitsstellung, so müssten wir sie, nach seinem „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie" S. 521 ff., deutlich haben. Davon zeigt sich im inneren Bewusstsein nichts. Referent zieht deshalb eine andere Theorie der „Stimmungen" vor, die in meiner „Psychologie des Willens" (s. im Register das Stichwort „Stimmungen") angedeutet ist.

Wir verweilen nicht hierbei, sondern wenden uns zu den neuen Seiten, die Rehmke für unser Thema anschlägt. Was die Lektüre seiner „Lehre vom Gemüt“ instruktiv macht, ist Rehmke's (nur von wenigen geteilte) Eigenart, die psychologisch-metaphysischen Fragen klar zu legen. In scharfer logischer Analyse widerlegt er die Meinung, als könne die Psychologie rein als Wissenschaft der psychischen Phänomene auftreten. Letzteres Vorurteil führe dazu, die psychischen Vorgänge in einer Weise zu verselbständigen und zu verdinglichen, die ihr Verständnis unheilbar verwirre. Unter anderem habe man das Gefühl umgedichtet, als sei es ein bald erscheinendes, bald verschwindendes Gebilde, das für sich bestünde (S. 4, 23). Es sei aber nicht selbst Individuum, sondern nur allgemeine Bestimmtheit an einem Individuum, an einem Träger (S. 7). Wieder sei man unklar gewesen, welches Individuum die Bestimmtheit Gefühl trage. Genanntes Individuum könne keineswegs körperlich-dinglich sein, wie der Spinozismus behaupte. Es müsse seelisch, ein Ich, ein Bewusstseinsindividuum sein (S. 11, 15). In diesem Zusammenhange begegnen wir einer äusserst wichtigen Behauptung: jedes Individuum, das irgend wann fühlt, muss nach Rehmke immer fühlen (S. 18). Das folgert er, gemäss dem allgemeinen Gesetze der Veränderung (S. 12, 13), ganz einfach aus dem Wechsel der Gefühle. Denn keine Veränderung (z. B. rot-gelb-Werden) eines Individuums (z. B. eines Blattes) geschehe so, dass es eine gänzlich neue Bestimmtheit annehme. Vielmehr müsse sich eine entsprechende allgemeine Bestimmtheit des Individuums (z. B. Farbe überhaupt) in einer neuen Weise besondern. Die betreffende allgemeine Bestimmtheit müsse also in irgend einer Besonderung (z. B. grün) schon vorher existiert haben (S. 16). So auch mit dem Gefühl: „Die unbestreitbare Thatsache, dass das Bewusstsein irgend wann doch Gefühl, d. i. zuständliche Bewusstseinsbestimmtheit gehabt hat, führt zu dem sicheren Schlusse, dass das Gefühl allgemeine Bestimmtheit des Bewusstseinsindividuums ist“ (S. 18).

Obiges ist sicher eine der interessantesten Behauptungen der neueren Psychologie. Referent giebt sie für die Gefühle,

Empfindungen und Wünsche, d. i. für die zuständlichen Bestimmtheiten des Bewusstseinsindividuums, ohne weiteres zu. Aber die Allgemeingültigkeit des Veränderungsgesetzes möchte er beanstanden, das Rehmke ausspricht. Letzteres entstammt Erfahrungen aus der Körperwelt. In ihr herrscht es freilich ausnahmslos und unbedingt. Ebenso gilt es für die zuständlichen Erlebnisse des Bewusstseinsindividuums. Hängen wir doch gerade durch das, was wir unseren psychischen Zustand nennen, mit unserer körperlichen Eigen- und Umwelt zusammen. Hier, gleichsam an der Oberfläche des Ich, spielt die psychophysische Einwirkung und Rückwirkung hin und her, und hier auch, wiederholen wir, herrscht obiges Veränderungsgesetz. Überall herrscht es nicht. Das innerste Wesen der Psyche, ihre eigensten spontanen Bethätigungen (Akte), entziehen sich ihm. Von den seelischen Akten des Vorstellens und Urteilens, des Gefallens und Vorziehens bedeutet jeder ein neues Anfangen. Ihnen muss erst ein Stoff gegeben sein, anlässlich dessen sie sich bethätigen. Das Gefallen z. B. an der Wahrheit tritt in uns erst auf, wenn wir wahr, d. i. mit Evidenz, urteilen. Ähnlich gefällt Lust erst, während wir Lust erleben. Kurz, unseren psychischen Akten brauchen erstens keine anderen Akte derselben Art vorangegangen zu sein. Sie können zweitens mit anderen Akten derselben Art zusammenbestehen (z. B. das Gefallen an Lust mit dem an Wahrheit). Durch beides unterscheiden sie sich von allen körperlichen und von unseren zuständlichen Bestimmtheiten. Der körperlichen Bestimmtheit rot müsste z. B., wenn sie an einem Individuum soll auftreten können, eine andere Farbenbestimmtheit, etwa grün, vorausgegangen sein. Dieselbe Bestimmtheit rot kann auch nicht mit einer anderen Farbenbestimmheit am nämlichen Individuum an der nämlichen Stelle zusammen bestehen. Mit einem Schlage drängt sich hier auf, was physische und psychische Individuen, zugleich, was die spontanen Akte der letzteren von deren zuständlichen, passiven Erlebnissen trennt.

Aus dem Gesagten folgt für unser Thema ohne weiteres die Differenz von Gefallen und Gefühl. Das Gefallen tritt

nach Art der Akte, selbständig zu einem vorhandenen psychischen Thatbestand hinzu; im Gefühl ändert der vorhandene psychische Thatbestand ab, er tauscht eine seiner Bestimmtheiten gegen eine andere derselben Art aus. Hierdurch ist gesetzt, dass beides, Gefallen und Gefühl, zweierlei ist. Noch etwas anderes ergiebt sich, wenngleich Rehmke es unerwähnt lässt: dass neutrale Gefühle existieren müssen. Denn einerseits können wir nach dem Rehmke'schen Veränderungsgesetz niemals ohne Gefühl sein. Andererseits fühlen wir uns oft genug sonder Lust und Unlust, z. B. wenn wir in der Selbstaufmerksamkeit nichts als jenes farblose Erleben antreffen, das man Gemeingefühl, Ichgefühl nennt. Es ist gerade das neutrale Gefühl, dessen Existenz für die lust- und unlustlosen Augenblicke wir theoretisch fordern müssen.[1]) Nicht bloss Gefühle, auch Wünschen und Widerstreben sind zuständliche Erlebnisse. Macht man sich dies klar, so treibt der Rehmke'sche Gesichtspunkt weiter. Er zwingt, für die wunsch- und widerstrebenslosen Augenblicke gleichfalls einen Bewusstseinszustand anzunehmen, dessen neutrale Besonderheit wir mit der von Wünschen und Widerstreben vertauschen können. Nichts hindert, diesen letzteren neutralen Bewusstseinszustand mit dem zu verselbigen, den die Theorie schon für das Fühlen fordert. Man braucht dazu nur anzunehmen, er sei fähig, nach zwei Richtungen zu variieren, deren eine der Gegensatz Lust — Unlust, deren andere der Gegensatz Wünschen — Widerstreben bezeichnet. Wir hätten dann im zuständlichen Bewusstsein etwas ähnliches wie bei den Gesichtsdaten, die auch nach doppelter

[1]) Man vgl. auch hier nochmals A. Bain, Mind 1889: „A mental state is a movement involving a continual change of elements, with fluctuation in the feeling-tone." „Does anibody pretend that, because neither pleasure nor pain is predominant, or consciously present, we therefore relapse into quiescence, or into the status quo ante? If not, recognition must be accorded to a certain form of excitement that pleasure and pain have nothing to do with." „The case of nervousness and timidity in appearing before an audience is as pure pain as can well be. Yet here, as everywhere else, the pain may disappear, but not, therefore, the excitement" (S. 98 f.).

Richtung, nämlich in bunte und stumpfe Farben, auseinandergehen.

Unser Greifswalder Autor sondert nicht zwischen Gefallen und Lust. Durch diese Sonderung käme freilich in eine andere interessante Frage, die er aufwirft, neues Licht. Rehmke nimmt, wie gleich anfangs mitgeteilt, an, man könne nie mehr als ein Gefühl erleben. Dass wir in einem gegebenen Augenblicke mehrere Gefühle hätten, liesse sich zwar denken, die Erfahrung indessen widerspräche. Sie lehre, „dass in allen Fällen unserer Beobachtung der einzelne Bewusstseinsaugenblick nur ein Gefühl aufweist", nämlich ein einfaches, ungemischtes (S. 24, 29). Es bleibe dahingestellt, ob es sich in den zutreffenden Beispielen wirklich um ein einheitliches Gefühl handelt, oder ob wir mehrere Gefühle in innerer Gesamtwahrnehmung einheitlich auffassen (wie etwa die vielen Partialtöne als Klangfarbe)? Sicherlich trifft diese Behauptung für einige Beispiele nicht zu. Sie passt nicht auf die Fälle, in denen man es nur scheinbar mit Gefühlen zu thun hat, während vielmehr Gefallen und Gefühl oder Gefallen und Gefallen zusammentreten. Diese beiden Vorgänge bleiben, auch wenn sie gleichzeitig sind, für das Bewusstsein stets gesondert. Wir erleben ihre Verschiedenheit in einem und demselben ungetrennten Augenblicke; nicht bloss, wie Rehmke bei den Gefühlen (S. 31 ff.) haben will, ihren Wechsel nach einander. Beispiele reden. Jemand glaubt, im Knie unempfindlich geworden zu sein. Er zerrt sich heftig daran, fühlt Schmerz und — freut sich gleichzeitig darüber. Ihm gefällt, dass er Schmerz empfindet. Natürlich gefällt ihm nicht der Schmerz, sondern dass er ihn noch verspüren kann. Beides, das Gefallen und den Schmerz, erlebt er im nämlichen Bewusstseinsaugenblick. Von einem Nacheinander in der inneren Wahrnehmung ist keine Rede. Jeder merkt, hier liege etwas anderes vor, als wenn sich z. B. beginnendes Bauchweh meldet, während uns eine Speise schön schmeckt. In letzterem Falle tritt zum Lustgefühl ein Unlustgefühl; eines mag das andere verdrängen oder damit abwechseln. Das Gefallen aber in dem ersten Beispiel macht sich

selbständig neben dem Schmerz geltend. Es heftet sich auf ihn als auf sein Objekt, wie es sich in unzählig anderen Fällen auf Lust als sein Objekt richtet. Lust gefällt. Schon allein, dass wir dies aussprechen, beweist, wie wir Lust und Gefallen sowohl gleichzeitig erleben und trotzdem unterscheiden. Solche Objektbeziehung zwischen Gefühl und Gefallen ist indessen nicht einmal nötig. Auch abgesehen von ihr können Gefallen und Gefühl selbständig neben einander treten. Man denke an jenes würgende Erleben von Rührung, das Lipps treffend schildert: „Die Freude an jenem Glück und der Schmerz in der Kehle sind für mich absolut getrennte, ja entgegengesetzte Dinge." Diese Worte von Lipps sind so richtig, wie die, die er folgen lässt: „Es verhält sich nicht anders, wenn ich über einen guten Witz so lache,[1]) dass sich Schmerz im Körper, Husten, Ringen nach Luft, schliesslich Erstickungsanfälle einstellen" (Gött. gel. Anz. 1894, S. 100).

Man sieht, auch aus Rehmke's schönen Untersuchungen bestätigt sich indirekt die These, dass Gefallen und Missfallen keine Gefühle, sondern besondere seelische Akte sind. Mit grosser Denkklarheit sucht dieser Forscher aufzuhellen, welches die Merkmale unseres fühlenden Zustandes seien. Letzteren charakterisieren nach Rehmke die Stetigkeit seiner Abfolgen in der menschlichen Seele und die Unfähigkeit der einzelnen Gefühlsbestimmtheiten, zu mehreren zugleich das Bewusstseinsindividuum zu erfüllen. Trifft beides zu, so bewährt sich doppelt jene unsere These. Denn dann hebt sich erst recht die ganz andere Eigenart des Gefallens und Missfallens hervor. Es zeichnet sich dann gegenüber den Gefühlen und allen Zustandsbewegungen sogleich in doppelter Weise aus: durch sein unstetes Eintreten, das es, selbst ein seelischer Akt, mit anderen seelischen Akten

[1]) Trifft dieser gute Witz uns selbst, so können wir halb ärgerlich, halb belustigt sein. Der Leser erkennt hier das Zusammentreffen zweier Affekte, des Gefallens am guten Witz mit dem Missfallen über unsere Verspottung. In der „süsssauren Miene" spiegeln sich ähnlich „geteilte Gefühle", d. i. allerlei gleichzeitige Gefallens- und Missfallensaffekte.

(z. B. mit denen des Urteils und Vorziehens) teilt; durch die Selbständigkeit, in der wir das Gefallen und Missfallen innerlich erfahren, wo immer es zu Gefühlen oder ein Gefühl zu ihm hinzutritt.

IV. Stumpf.

Külpe und andeutungsweise Rehmke hatten mit Recht die Gefühle nach ihrem Ursprung in zwei Arten geschieden: in solche, die peripher, und solche, die central erregt werden. Dass manches, was sie zu letzteren rechnen, nicht mehr Gefühl, sondern Gefallen ist, tritt bei jenen Forschern nicht hervor. Um so mehr hat hier Stumpf den Weg geebnet. Stumpf stellt direkt die Frage, ob und wie sich Gefallen und Lust unterscheiden? Nicht im selben Wortlaut: das, was wir Gefallen (Missfallen) nennen, heisst bei ihm Affekt. Aber Stumpf unterscheidet einerseits den Affekt so deutlich nicht nur von Gefühlen jeder Art, peripher wie central erregten, sondern auch von den Begehrungen (Trieben), er beschreibt sie andererseits positiv in so unverkennbarer Weise, dass sich der Gegenstand seiner Untersuchung von unserem nur durch den Namen trennt.

Stumpf unterscheidet den „Affekt“ erstens von den „rein sinnlichen Gefühlen der Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit“ (S. 48 der ob. cit. Abhdl.). Diese Unterscheidung, bemerkt er, sei seit der „sensualistischen“ Affekt-Theorie von Lange-James brennende Frage. Genannte Theorie, die kühne Verselbigung der Affekte mit sinnlichen Gefühlen plus Organempfindungen, prüft er mit klaren, entscheidenden Gründen und weist sie ab (S. 63 ff.). Aber auch von den central erregten Lust- und Unlustgefühlen sondert Stumpf die Affekte, z. B. das ästhetische Entzücken von dem „aus der leichten Bethätigung unserer intellektuellen Kräfte fliessenden Lustgefühl.“ Er möchte, erklärt er, zwar dies ästhetische Entzücken, nicht aber schon jenes Lustgefühl als einen Affekt bezeichnen, da es eben so unmittelbar an die erwähnte Bethätigung geknüpft sei, wie die sinnliche Annehmlichkeit an die sinnlichen Empfindungen

(S. 55). Endlich trennt Stumpf die „Affekte“ auch von jeglicher Begehrung (Trieb). Im Gegensatz zu dieser sei nämlich der Affekt „ein passiver Gefühlszustand.“ Passiv nicht in dem Sinne, „dass er keine physische oder psychische Wirkung hätte, sondern als Bezeichnung für die nicht weiter beschreibliche Eigentümlichkeit, dass er auf Seiendes (bezw. Gewesenes, Künftiges), nicht aber auf Seinsollendes gerichtet ist“[1]) (S. 56). Bemerkenswerter Weise scheidet Külpe ganz ähnlich zwischen „Affekt“ und „Trieb“; das nächste, was uns als unterscheidendes Merkmal entgegentrete, sei „die Passivität der Affekte und die Aktivität der Triebe“ (Külpe a. a. O. S. 332).

Es ist auch der richtige Unterschied. Was es mit der Aktivität der Triebe auf sich hat, führt Külpe näher aus: „ein Affekt wird zum Triebe, sobald gewisse Richtungen des Willens auf die Bewegung des Subjekts Einfluss gewinnen. So geht der Zorn in einen Trieb über, wenn bestimmte Vorstellungen von Bewegungen und die diesen entsprechenden Organempfindungen[2]) zu dem Affekt hinzutreten, die alle dem Zwecke dienen, eine Befriedigung und damit Aufhebung dieses Zustandes herbeizuführen. Als regelmässiges Ziel eines Triebes betrachtet man die Erhaltung (richtiger „Wiederholung für die nächste oder fernere Zukunft d. Ref.) eines vorhandenen Lustgefühls und die Beseitigung eines vorhandenen Unlustgefühls“ (ib. S. 337 bis 338). Was es mit der Passivität der Affekte auf sich hat, führt Stumpf näher aus: „von den Begehrungen scheiden wir die Affekte dadurch, dass diese auf ein Seiendes (bezw. Gewesenes, Künftiges), jene auf ein Seinsollendes gehen — diesen Ausdruck nicht bloss im engeren ethischen, sondern im allgemeinsten Sinne verstanden. Auch ein Affekt, der auf Zukünftiges gerichtet ist, wie die Hoffnung, ist noch nicht ein Begehren. Dem, es wird sein! und dem, es soll sein! entspricht ein verschiedener Gemütszustand. Ob man

[1]) richtiger „auf Fehlendes“ d. R.

[2]) Dieselbe physiologistische Fassung auch bei Rehmke „Trieb und Wille im menschlichen Handeln.“ Langensalza bei Beyer & Söhne. 1899. S. 15.

freilich das Seinsollende selbst anders als dadurch definieren kann, dass es der Inhalt eines Begehrens ist, kann wohl gefragt werden. Es dürfte hier ein letzter Unterschied vorliegen, den wir nur beobachten und dann durch den einen wie den anderen Ausdruck gleich gut bezeichnen können" (Stumpf a. a. O. S. 56). Sichtlich erblicken beide Forscher in dem Moment des Wunsches, bezw. Widerstrebens, das Wesentliche, was Trieb und Affekt sondert. Das Wünschen fehlt bei den Affekten; daher ihre Passivität. Es durchzieht die Triebe; daher deren Aktivität. Dort ein Gefallen und Missfallen, des gleichsam stille steht, sei es im Geniessen, Bewundern, Betrachten, Entzücken, sei es im Geärgert-, Beleidigt-, Erzürnt-, Verbittert-, Bekümmertsein, in der Gunst, in der Missgunst, im Verachten. Hier ein Gefallen bezw. Missfallen mit der seelischen Bewegung des Wunsches bezw. Widerstrebens. Satt nannten wir das eine, unsatt das andere. Mit den Worten, der Affekt beziehe sich auf „Seiendes", die Begehrung auf „Seinsollendes", trifft Stumpf denselben Unterschied, der sich allerdings nicht weiter beschreiben, nur erleben lässt. Eben weil der Akt des Gefallens unsatt, d. i. unbefriedigt am Seienden, ist, bewirkt er die zuständliche Regung des Wünschens. Er bewirkt sie mit dem Differenzbetrage dessen, was ihm zur Sättigung (am Seinsollenden) fehlt.[1]) Umgekehrt übriges beim Missfallen. Bei ihm ist die bewegende Kraft nicht daran gebunden, dass es unsatt, sondern dass es satt ist. Mit sattem Missfallen verbindet sich ein Widerstreben gegen das Objekt des Missfallens. Hat das Widerstreben Erfolg, so verschwindet das missfällige Objekt aus der Berührung mit dem Subjekt, das Missfallen wird entsättigt und das Widerstreben hört auf. Daher geht die Widerstrebung genauer gesprochen auf ein Nichtseinsollendes. Man sieht, im Lichte unserer willenspsychologischen Kategorien „Gefallen, Miss-

[1]) Vgl. Külpe a. a. O. S. 338: „Wir finden bei den Trieben sehr häufig ein primäres Lust- oder Unlustgefühl (= ungesättigtes Gefallen oder sattes Missfallen, d. Ref.) als Ausgangspunkt der Gemütsbewegung."

fallen, satt, unsatt", lässt sich klar und einleuchtend zwischen Affekten und Begehrungen sichten.

Stumpf seinerseits verweilt nicht lange bei diesem Unterschied. Er frage, bemerkt er, hauptsächlich, wie sich die Affekte von den rein sinnlichen Gefühlen der Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit abgrenzen. Wir würden so abgrenzen: Lust und Unlust sind Wert und Unwert unseres Zustandes (neben anderen nicht zuständlichen Werten und Unwerten), Gefallen und Missfallen sind Wert- und Unwerthaltungen. Die Affekte sind Gefallen und Missfallen in sattem, gleichsam stillstehendem Zustande, die Triebe sind unsattes Gefallen mit dem Ziel der Sättigung und begleitender zuständlicher Erregung des Wunsches, bezw. sattes Missfallen mit begleitender zuständlicher Bewegung des Widerstrebens und dem Ziel der Entsättigung. Nicht wesentlich anders beschreibt Stumpf den Unterschied zwischen den Affekten und den sinnlichen Lust- oder Unlustgefühlen. Nur seine Erklärung ist verschieden, nämlich ausgesprochen intellektualistisch-empiristisch. Die Beschreibung lautet: „Die Sprache hat der Psychologie vorgearbeitet. Bei allen Gefühlszuständen, die zweifellos und im eigentlichsten Sinne zu den Affekten gezählt werden, sagen wir, dass sie sich auf einen Sachverhalt beziehen, über den wir uns freuen, ärgern, erzürnen, vor dem wir uns fürchten u. s. w. Die sinnliche Annehmlichkeit einer Farbe, eines Geschmackes wird direkt durch den Sinneseindruck hervorgerufen" (S. 48/49). Unser Autor trifft den Kern der Sache, nämlich den Umstand, dass die Affekte eine eigenartige Aktivität in sich schliessen, die der blossen Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit abgeht. Gemeint ist natürlich nicht die Aktivität des Begehrens, von der wir vorhin gehört haben. Im Vergleich mit den Begehrungen sollen ja die Affekte beim Eindruck des Seienden, Gewesenen oder Künftigen stehen bleiben, statt wie diese auf Seinsollendes zu gehen. Dennoch eignet auch ihnen im Gegensatz zum Erleben blosser Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit unzweifelhafte Aktivität. Die sinnlichen Lust- und Unlustgefühle seien passiv, ursprünglich, von allem Anfang vorhanden, erklärt Stumpf.

Der Affekt aber trete nachträglich hinzu, zum Zahnweh der Ärger über dasselbe oder die Furcht vor seiner Wiederkehr, zur Lust die Begierde nach Lust (S. 52 f., 60). Sichtlich schildert hier Stumpf die Aktivität, die wir als Werthalten bezw. Unwerthalten bezeichnet haben und die sich allerdings nicht in den sinnlichen Lust- und Unlustgefühlen findet. Sind oder werden diese doch vielmehr der Gegenstand jener den Affekten eigene Aktivität. Und nicht nur auf Lust und Unlust richten sich solche Werthaltungen. Auch blosse Vorstellungsinhalte, schreibt Stumpf, werden der Gegenstand von Affekten (S. 53), z. B. sei die „Manigfaltigkeit einheitlich überschauter Beziehungen der Gegenstand des ästhetischen Gefallens. Überhaupt beginne das ästhetische Fühlen, sobald Empfindungen und namentlich Kombinationen von Empfindungen von einem noch so wenig entwickelten beziehenden Denken umsponnen würden. Wieder andere Affekte, die sympathischen, richten sich auf unsere Beziehungen zu fremdem Leben (S. 54 f.).

Man kann kaum deutlicher, als hier Stumpf, zwischen (Lust- und Unlust-)Gefühlen und (Gefallens- und Missfallens-) Affekten[1]) unterscheiden. Wenigstens nicht in der Sache. Denn die Theorie unseres Autors nimmt eine andere Wendung. Die Aktivität der Affekte, auf die er überzeugend hinweist, gilt ihm nicht als eigene. Sie soll nicht von Hause aus den (Gefallens und Missfallens-) Affekten selbst innewohnen. Nicht wie sonst denkt hier der Führer des deutschen Nativismus nativistisch. Er spricht wie ein willenspsychologischer und zwar näher intellektualistischer Empirist.[2]) Kein letztes unableitbares willenspsychologisches Faktum sieht er in der Aktivität der Affekte, keinen inneren Charakter, durch den sie sich jedem Gefühle gegenüber als etwas neues und besonderes kundthäten. Sie seien zuletzt

---

[1]) Affekt heisst das Gefallen wohl am besten in dem Augenblicke, in dem es „affiziert", d. h. wenn es nach vorhergehendem Wunsche satt werdend Befriedigungsgefühle wachruft.

[2]) Vgl. über willenspsychologischen Nativismus und Empirismus meine „Psychologie des Willens" §§ 2, 5, 7, 11.

auch nur Gefühle, wie alle Lust und Unlust. Dass sie aber statt rein passiv wie diese zu bleiben, sich auf allerlei richten,[1]) auf Vorstellungsinhalte, auf Lust, Unlust, auf Mitmenschen u. s. w., läge nicht an ihnen selbst, sondern an Urteilen, die sich mit ihnen verflöchten, der Affekt gründe sich auf ein Urteil. Beim Erwachsenen knüpften sich nämlich an Sinneseindrücke allerlei Vorstellungen und Auffassungen, also Urteilsthätigkeiten. Deshalb ginge bei ihnen die bloss sinnliche Annehmlichkeit so leicht in einen Affekt über (S. 49). Nicht bloss, als ob hierbei die intellektuellen Funktionen nur zu den Entstehungsbedingungen der Affekte gehörten. Sie seien diesen selbst immanent. Der Neid z. B. schliesse die Vorstellung und Beurteilung des bezüglichen Guten in sich ein und bestehe nur, so lange diese intellektuellen Elemente bestünden. Sie gehörten zu seiner Substanz. Falle die Vorstellung hier weg oder ändere sich, so falle auch der Affekt fort oder ändere sich (S. 58). Zweierlei wird hier gesagt: a) weil sich die Affekte auf einen Sachverhalt bezögen, über den wir uns freuten, vor dem wir uns fürchteten u. s. w., deshalb enthielten sie ein Urteil (S. 48/49); b) weil sich die Affekte mit unserer Beurteilung eines Sachverhalts änderten, mit ihr kämen und gingen, darum gehörten Urteile zur Substanz der Affekte (S. 58).

Das erste Argument ist bloss der Ausdruck für den Differenzpunkt zwischen dem willenspsychologischen, hier voluntaristischen Nativismus, dort intellektualistischen Empirismus. Beide Theorien deuten ja abweichend die Aktivität der Affekte, durch die sich diese von blossen Gefühlen unterscheiden. Nach dem Nativismus ist das nicht erst eine Urteilsthätigkeit, die hinzukäme, sondern eine eigene, innere Richtung der Gefallens- und Missfallensakte (Voluntarismus). Der Empirismus hingegen sieht in solcher Aktivität etwas, was den Gefallens- und Missfallensakten fremd sei, nämlich

[1]) Wie sich durch ihre Richtung die Gefallensakte von den Gefühlen unterscheiden, darüber sehe man meine „Psychologie des Willens“ S. 171.

eine Urteilsthätigkeit (Intellektualismus). Er stützt sich für seine Deutung vor allem auf das zweite Argument. Dieses freilich stützt nichts. Denn es entspricht, wie Stumpf implicite anerkennt, den Thatsachen nur halb.

Gewiss. Ob ich ein Gut oder Übel (Wert oder Unwert) als gegenwärtig oder nicht gegenwärtig, als erreichbar oder nicht erreichbar, als einem Anderen oder mir gehörig vorstelle, das ändert allerdings meinen Gemütszustand. Er geht in Bezug auf das vorgestellte Gut vom ruhigen Gefallen zu Sehnsucht, Wunsch, Hoffnung, Resignation über. Dazu tritt leicht in Bezug auf fremde Personen, mit denen ich mich vergleiche, ein vermitteltes Gefallen bezw. Missfallen. Während nämlich ich mich für gleich mit ihnen oder höher als sie werte, nehme ich wahr, dass das Glück gerade umgekehrt sie begünstigt; alles Urteile, in deren Begleitung Gefallens- und Missfallensaffekte erscheinen. Ist in solchen Fällen das Urteil aber gerade die Substanz der Affekte? Keineswegs. Denn es veranlasst nur ihr Auftreten, es bietet ihnen die Materie, auf die sie sich von sich aus richten. Träte z. B. zu einem Zahnschmerz nicht mehr als die blosse Beurteilung hinzu, so bliebe er in alle Ewigkeit ein — Zahnschmerz. Er thäte nach wie vor weh, vielleicht etwas weniger weh, sofern ihn uns die theoretische Beschäftigung, die nebenhergeht, nicht so fühlen lässt. Im übrigen hätten wir einen wahrgenommenen, bemerkten, in seinen theoretischen Beziehungen (z. B. des Wechsels von stärker und schwächer Werden) aufgefassten Zahnschmerz. Statt dessen verspüren wir Ärger über die Gegenwart des Zahnschmerzes, Sorge, Befürchtung, sobald wir an seine Wiederkehr denken. Der Zahnschmerz bleibt, die bemerkten und beurteilten Beziehungen bleiben. Nichts ändert sich beim Ärgern und Fürchten, als dass wir dort an die leidige Gegenwart, hier an die Wiederkehr des Zahnschmerzes denken. Folglich wird man zu einer von zwei Annahmen getrieben: entweder taucht der Affekt des Ärgers und der Sorge zusammen mit jenen Gedanken der Gegenwart bezw. Wiederkehr auf, oder jene Gedanken müssen selbst die Affekte sein. Nur die letztere Alternative entspräche

der Behauptung, dass Urteile die Substanz der Affekte bilden. Indessen Stumpf tritt mit gutem Grunde von ihr hinweg.

Widerspricht ihr doch die Thatsache, dass nicht jedes beliebige Urteil, das zu Lust- oder Unlustgefühlen hinzutritt, einen Affekt bedingt, geschweige ein solcher ist (S. 49). Diese Thatsache beweist, dass Urteile nicht die Substanz der Affekte bilden können, sondern letzteren bloss durch ihre besondere Materie den weckenden Gegenstand darbieten. Sonst liesse sich nicht verstehen, warum nicht mit jedem Urteil, das unseren Lust- oder Unlustgefühlen (z. B. ihrer Ähnlichkeit unter einander) gilt, ein Affekt erscheint. Zu demselben Schlusse drängen andere Beobachtungen. „Es kann sich", schreibt Stumpf, „an eine sinnliche Erscheinung beim Erwachsenen direkt ein affektähnliches Gefühl, eine freudige oder traurige Wirkung, knüpfen, die weder in der sinnlichen Erscheinung, als solcher, noch in augenblicklich aktuell vorhandenen Vorstellungen und Urteilen wurzelt. Oder es ist wenigstens die Intensität der augenblicklichen Gefühlswirkung ausser Proportion zu dem Bestand an Vorstellungen und Gedanken. Es sind vielleicht nur ganz unbestimmte, schattenhafte Vorstellungen da, während das Gefühl stark entwickelt auftritt" (ib.). Auch diese Thatsachen vertragen sich nicht mit der Deutung, dass Urteile die Substanz der Affekte bilden. Auch nicht, wenn man annimmt, jene Affekte beruhten auf vergessenen Associationen. Denn vergessene Associationen sind keine Urteile. Vielleicht möchte man sich hier aber mittels des Begriffs unbewusster Vorstellungen und Urteile helfen, die von früher her nachklängen? (vgl. ib. S. 54). Wie misslich indessen der Begriff unbewusster Vorstellungen und Urteile ist, wissen die deutschen Leser gerade durch Stumpf.

Nicht genug hiermit. Man kann direkt nachweisen, wie wenig in zahlreichen Fällen die Urteile für das Affektleben bedeuten. Dass sie diesem nicht wesentlich sind, zeigt sich z. B. sogleich am ästhetischen Gefallen. Nicht weil wir, während wir ein Kunstwerk betrachten, „die Mannigfaltigkeit der Beziehungen nunmehr (theoretisch) einheitlich überschauen", entzückt es uns. Das Umgekehrte findet

statt. Weil uns der Gegenstand ohne weiteres (urteilslos) als schön gefällt, raten wir auf ein theoretisches Warum dieser Wirkung. Wir fragen hinterher, wodurch wohl der Gegenstand so schön erscheine? Wer aber kennt denn jene Einheit, jene Mannigfaltigkeit und jene Beziehungen, von denen man spricht, um den Kunstgenuss zu erklären? Dächten, bemerkten, beurteilten wir sie im theoretischen Bewusstsein wirklich, wir tappten über den ästhetischen Genuss weniger im dunkeln. Referent glaubt gewiss, dass das ästhetische Entzücken auf Einheit in der Fülle, Harmonie in der Mannigfaltigkeit beruht. Aber nicht, weil wir dabei erst Beziehungen auffassten und bemerkten. Die Einheit und Harmonie bleiben innerhalb einer ästhetischen Auffassung vielmehr unanalysiert. Statt durch das Bemerken und Urteilen zu wirken, bewegen sie direkt das Gefallen. Dieses wird, wie wissen wir nicht, gesättigt, wenn wir z. B. eine Gegend, sagen wir aus der Höhe, betrachten. Dasselbe Gefallen bleibt ungesättigt oder weniger gesättigt, wenn wir sie von anderem Standpunkte her betrachten. Wir sind dann ästhetisch unbefriedigt, spüren irgend etwas als „Störung“ oder „Mangel“. Was uns das eine Mal stört bezw. fehlt, das andere Mal entzückt, danach forschen wir erst hinterher und oft vergeblich. Man sieht, unser ästhetischer Geschmack eilt dem analysierenden Urteil vor; oft genug bleibt er ihm dauernd voraus. Der Satz „de gustibus non est disputandum“, gilt auch in diesem Sinne.

Ähnlich ist es mit dem Gefallen an der Neuheit, das in unsattem Zustand als Neugierde bekannt ist. So paradox es klingt, man kann nicht sagen, dieses Gefallen sei auf etwas gerichtet, was wir wahrnehmen, vorstellen oder beurteilen. Unser Wahrnehmen, Vorstellen und Urteilen nämlich geht auf einen bestimmten Gegenstand; der ist es, den wir uns vergegenwärtigen, nicht seine Neuheit. Umgekehrt, was uns gefällt, das ist die Neuheit und nicht der Gegenstand. Dieser bleibt sogar in gewissem Sinne für das Gefallen, das sich an ihm erregt, gleichgiltig. Es erhebt sich ebenso, wenn wir eine Sternschnuppe wahrnehmen, als wenn

sich uns ein anderer neuer Gegenstand darbietet, z. B. ein ungewöhnlich kleiner Mann. Dabei wiederholt es sich je und je als der gleiche Vorgang, während die Vorstellung, in deren Begleitung es erscheint, immer eine andere ist. So könnten wir höchstens durch das Abstraktum „Neues" das, woran sich unser Gefallen erhebt, vorstellungsmässig nachbilden. Aber auf das „Neue im allgemeinen" richtet sich die Neugierde doch auch wieder nicht. Dieses „Neue im allgemeinen" ist uns ja gar nicht Neues. Kurz, einerseits käme es niemals zum Gefallen der Neugierde, wenn sich uns keine Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Urteilsgegenstände darböten, und wenn sie nicht mit anderen früheren kontrastierten. Andererseits ist der Kontrast zwischen den Vorstellungen, der das Gefallen am Neuen erregt, nicht in der Vorstellung. Erst nachher, nachdem uns die Gegenstände, die ihn hervorriefen, durch den Kontrast, d. i. durch ihre Neuheit gefallen haben, bildet sich die Vorstellung bezw. das Urteil aus, sie seien etwas Neues.[1])

Zu allem Überfluss giebt es Fälle, in denen deutlich Affekte auftreten, ehe wir zum Urteilen auch nur Zeit haben. Dergleichen geschieht, wenn wir eben eine sinnliche Lust erlebt haben und diese entschwindet. Dann haben wir sofort die Empfindung, uns fehle etwas. Diese Empfindung stellt sich ohne Urteilsthätigkeit ein. Wir spüren sie als dunkle Sehnsucht nach irgend etwas, das uns fehlt. Was das letztere ist, darüber werden wir uns erst später, im Laufe der Urteilsthätigkeit klar oder auch nicht klar. Jegliche Lust zieht eben unmittelbar, ohne Dazwischenkunft von Urteilen, einen Affekt auf sich, einen Affekt satten Gefallens an der anwesenden, einen Affekt unsatten Gefallens an der abwesenden.

Die hier angezogenen Fälle entkräften die intellektualistische Erklärung der Affekte. Die beschreibende Unterscheidung der Affekte von den Zuständen blosser Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, die Stumpf giebt,

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 180 f.

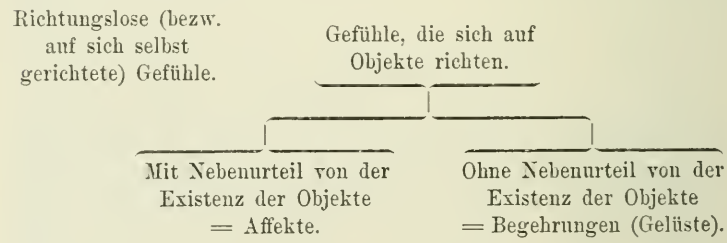
bleibt in Kraft. Diese Verschiedenheit ist eine Thatsache, die durch seine klare Analyse erst recht bestätigt wird. Lässt sie sich, wie wir gesehen, nicht empiristisch-intellektualistisch erklären mittels der Annahme, dass Urteile die Zustände der Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit in Affekte verwandeln, so bleibt nur eine nativistisch-voluntaristische These übrig: die Affekte des Gefallens und Missfallens, ergiebt sich, sind eigene, besondere Erlebnisse. Ihre Aktivität, durch die sie sich von jedem blossen Lust- und Unlustgefühle unterscheiden, empfangen sie nicht erst aus Urteilen. Sie wohnt ihnen von Hause aus inne. Sie besteht in dem Wechsel des Satt- und Leer-, des Wunschlos- und Wunschvoll-Werdens. Mit solchem Wechsel antwortet das Gefallen als ein aktives Thun auf die Anstösse, die es wecken. Er ist es, der uns als „Richtung" der Gefallens- und Missfallensaffekte auf gewisse Gegenstände erscheint. Das „sich richten" dieser Art ist, wie man sieht, von der „intentionalen Beziehung" der Vorstellungen und Urteile auf ihren Gegenstand gänzlich verschieden.[1]) Eben diese Sättigungsverhältnisse des Gefallens- und Missfallens treten hervor bei den beiden folgenden Philosophen, mit denen wir uns beschäftigen; es sind die Österreicher v. Schubert-Soldern und Meinong.

V. v. Schubert-Soldern.

Wir hatten gesehen, wie Stumpf allen Affekten, ebenso den Trieben, ein Urteil einverleibt sein liess. Es sei der eigentliche Körper dieser Gemütsbewegungen und leihe ihnen die Richtung. Weil sie sich alle auf einen Sachverhalt bezögen, über den wir uns freuten, vor dem wir uns fürchteten u. s. w., darum gründe der Affekt und die Begehrung auf ein Urteil. Die sinnliche Annehmlichkeit dagegen werde direkt durch den Sinneseindruck hervorgerufen. Sie ist mit anderen Worten für Stumpf richtungslos oder

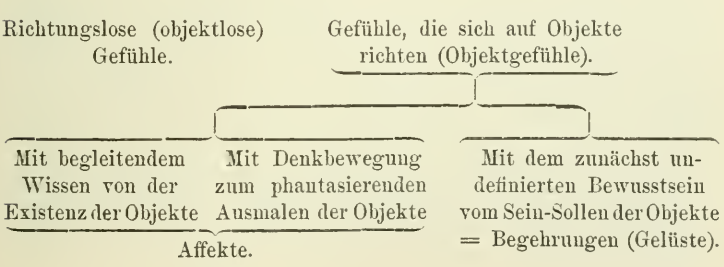
[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 199 ff.

doch nur auf sich selbst gerichtet. Er fasst sie als blosse Annehmlichkeit und nichts weiter. Wie blosse sinnliche Annehmlichkeit, kennt er (S. 55) auch eine blosse geistige Annehmlichkeit. Es ist „das aus der leichten Bethätigung unserer Kräfte fliessende Lustgefühl". Man erkennt, die blosse Annehmlichkeit bezw. Unannehmlichkeit ist eine der drei Arten, in die Stumpf die Gefühle einteilt. Ihr gegenüber haben die Affekte und Triebe etwas Gemeinsames, nämlich das Merkmal der Richtung. Die zweite und dritte Art der Gefühle findet Stumpf, indem er „Affekte" und „Begehrungen" unterscheidet. Die Affekte sollen sich auf etwas richten, das ist, gewesen ist oder sein wird, d. h. sie sollen neben dem, dass sie Richtungscharakter haben, noch von der Überzeugung einer gegenwärtigen, vergangenen oder künftigen Existenz begleitet werden. Zu dem Urteil also, durch das sich die Affekte auf Objekte richten, tritt bei ihnen ein zweites Urteil, durch das wir ausserdem von der Existenz (bezw. früheren oder künftigen Existenz) der Objekte wissen. Bei den Begehrungen dagegen fehlt dies zweite Urteil. Sie entbehren nach Stumpf des begleitenden Existenzbewusstseins und gehen in undefinierbarer Weise auf Seinsollendes. Wir hätten sonach für die Einteilung der Gefühle folgendes Schema:



Diese Einteilung der Gefühle lässt ein wichtiges Glied aus. In der That würde wohl Stumpf selber kaum zugeben, dass sich unsere Bestimmung „ohne Nebenurteil von der Existenz der Objekte" mit seiner Zeichnung der Begehrungen deckt. Diese sollen ja auf Seinsollendes gehen. Das ist nichts Negatives. Es ist etwas, nach Stumpf

undefinierbares, Positives. Jene negative Bezeichnung gebührt vielmehr, setzen wir hinzu, anderen Gefühlsregungen (richtiger: Gefallensakten). Kann man sich doch allerlei Objekte ohne den Gedanken ihrer Wirklichkeit vorstellen und dennoch hierbei statt irgend welchen Begehrens einen richtigen Affekt (Freude, Entzücken bezw. das Gegenteil), erleben. Ästhetische Conceptionen sind derart. Der Künstler kann in ihnen schwelgen, ohne jeden Nebengedanken, sie in Wirklichkeit umzusetzen. Sein Gefallen daran sättigt sich immer mehr, je schöner er sich sein Objekt aufbaut, je vollendeter er dessen Züge sieht, je mehr es sich ihm abrundet, je reiner es sich ihm ausgestaltet. Er erlebt einen Rausch des Entzückens. Deutlich, in ganz eigentümlicher Weise steigert sich dieser „Affekt". Ein Begehren erlebt unser Künstler nicht. Kein Gedanke weder daran, dass das Objekt wirklich, noch dass es unwirklich ist. Das Denken ist im Ausmalen, in immer reinerer und reicherer Auffassung beschäftigt. Dem Denken bleibt nicht einmal die Zeit, nach irgend einer anderen Richtung zum Gegenstand Stellung zu nehmen. Erst nachher bringen wir ihn in die Richtlinie des Wirklichkeitsdenkens. Alsdann können wir ebenso gut meinen: „Die Phantasie war doch schön, trotzdem der Gegenstand unwirklich ist. Gäbe es mehr solcher Träume!" Oder es kann heissen: „Schade, dass der Gegenstand nicht wirklich ist. Auf, er soll sein!" In letzterem Falle haben wir ein Begehren, den Schaffenstrieb. Affekte, wie der an erster Stelle geschilderte, sind gegenüber der Stumpf'schen Einteilung etwas Neues. Fügt man sie ein, erhält man folgendes Bild:



Mit solcher Untereinteilung der „Objektgefühle“ (um den Ausdruck zu gebrauchen), nähern wir uns dem Gedankenkreise von v. Schubert-Soldern.[1])

Zwar übersieht dieser Forscher gerade die Grenze, die Stumpf zwischen der blossen Annehmlichkeit bezw. Unannehmlichkeit und den Affekten zieht. Letztere sind nach v. Schubert-Soldern in derselben Weise geistige, wie erstere sinnliche Lust. Beides sei bloss in der Qualität, nicht im Begriff (etwa als „objektloses Gefühl“ und „Objektgefühl“) verschieden. Zudem mischten sich nicht selten geistige und sinnliche Lust in eins. Z. B. Essenslust könne mit der Lust an gemütlicher Unterhaltung zusammentreten und sich dadurch steigern: dort (Essen) die direkte Lust am Wahrgenommenen (= Lust, die durch sensorische Reize unmittelbar geweckt wird), hier (Unterhaltung) Lust am Vorgestellten (= Lust, die sich auf solches bezieht, was man nur durch Vorstellungsthätigkeit geniessen oder erreichen kann) (S. 80). Derselbe Sprachgebrauch „Lust am Wahrgenommenen“ und „Lust am Vorgestellten“ bedeutet indessen für unsern Autor noch etwas anderes. „Lust am Wahrgenommenen“ (im vorigen Sinne = objektlose, durch sinnlichen Reiz einfach gewekte, Lust) verselbigt er gern mit jeglicher Lust am Wirklichen, bezw. Verwirklichten, selbst wenn das Verwirklichte etwas Ästhetisches, Intellektuelles oder Sittliches ist. „Lust am Vorgestellten“ (im vorigen Sinne = Lust an dem, was nur beziehendes Denken fassen kann), verselbigt er gern mit Lust an jeglichem Vorgestellten, d. i. Unwirklichem. Das gefallende Vorgestellte könnte hiernach sehr wohl ein sinnlicher Inhalt, ja ein sinnliches Gefühl sein, wenn er (es) nur eben jetzt nicht wirklich vorliegt. In dieser Meinung gilt ihm Essenslust als Lust am Wahrgenommenen (= Gefallen an der gegenwärtigen Annehmlichkeit des Wohlgeschmacks); sich laben an der Vorstellung von

[1]) In der interessanten Artikelreihe „Das menschliche Glück und die soziale Frage“ in der Tübinger Zeitschrift für die ges. Staatswissenschaft. 1896. Für unser Thema sehe man insbesondere den ersten Artikel S. 52—103.

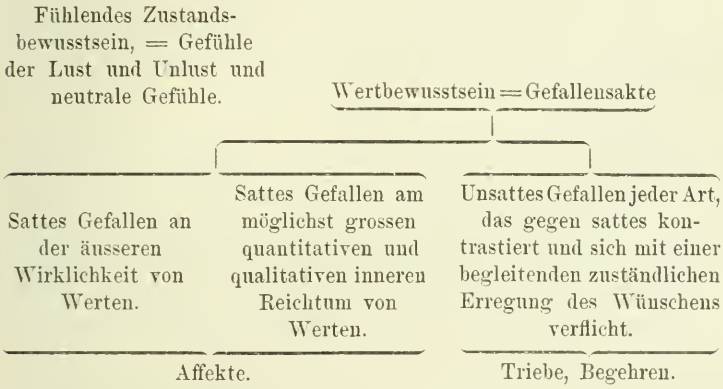
Speisen gilt ihm als Lust am Vorgestellten (= Gefallen am gedachten Gefühle des Wohlgeschmacks). Ähnlich gilt ihm die Freude an einer gesehenen Statue als Lust am Wahrgenommenen (= Gefallen am gegenwärtigen Schönen), die Freude an der Statue, wie sie in der Vorstellung vorschwebt, wenn die wirkliche Statue auch zerstört ist, gilt ihm als Lust am Vorgestellten (= Gefallen am gedachten Schönen) (S. 81).

Letzterer Sprachgebrauch macht den Unterschied klar, um den es sich gegenwärtig handelt. Es ist der von zwei Arten der Affekte. Den einen ist es wesentlich, dass die gefälligen Objekte existieren; in den anderen lassen wir es uns mit der blossen Ausmalung von Objekten begnügen, um uns vielleicht an ihr zu berauschen. v. Schubert-Soldern unterscheidet in dieser Beziehung geradezu zwischen „Wahrnehmungs-" und „Vorstellungsmenschen" (S. 74). Der innere Grund dafür, dass sie sich scheiden, ist, dass man oft die Wirklichkeit eines Gefallensobjekts mit Mängeln in der Vollendung erkaufen muss. In der Idee war es schöner, als es jetzt in Wirklichkeit auftritt. Die Wirklichkeit mischt in das, was rein geschaut war, allerlei Dissonanzen. Sie enttäuscht nur zu oft gegenüber dem Ideal. Im reinen Reich des Denkens und Erdenkens schweigen die Dissonanzen. Alles, was nebensächlich ist und stört, scheidet aus der „Idee", d. i. dem inneren Bilde des Gefälligen aus. Wir erschauen es in seiner reinsten Qualität und in seiner reichsten Fülle. Freilich dies Maximum innerer Vollendung wird durch den Mangel äusserer Wirklichkeit erkauft. Im ersten Falle das Hochgefühl der Wirklichkeitsgewissheit, im zweiten Falle der Rausch angeschauter Vollendung, den Schiller (Das Ideal und das Leben) beschreibt: „Aber dringt bis in der Schönheit Sphäre Und im Staube bleibt die Schwere Mit dem Stoff, den sie beherrscht, zurück. Nicht der Masse qualvoll abgerungen, Schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen, Steht das Bild vor dem entzückten Blick." Beidemal fehlt etwas, beidemal ist unser Gefallen unsatt, nur nach verschiedener Richtung. „Im ersten Falle", sagt v. Schubert-Soldern „fehlt der Ziel-

vorstellung der Wahrnehmungscharakter, im letzten Falle entweder die logische oder ästhetische (oder sinnliche, d. R.) Vollendung" (S. 73). Eben weil die einen Menschen schmerzlicher den einen, die anderen schmerzlicher den anderen Mangel empfinden, werden die einen mehr zu „Wahrnehmungs-", die anderen mehr zu „Vorstellungsmenschen". Unser Autor beschreibt beide folgendermassen: „Wer daran gewöhnt ist, sein Augenmerk vorzugsweise auf die ihn umgebende Wirklichkeit zu richten, so dass sie den Mittelpunkt, und seine Erinnerungen und Vorstellungen nur ihre Ergänzung bilden, der wird auch immer den Mangel empfinden, der der blossen Vorstellung anhaftet, wenn man sie mit der Aussenwelt vergleicht. Er wird danach streben, seine Vorstellungswelt (Erinnerungen und Kombinationen von Erinnerungselementen), soweit das möglich ist, zu verwirklichen, hier heisst verwirklichen in Wahrnehmungen umsetzen. Er wird Vorstellungen, die nicht verwirklicht werden können, die blosse Phantasien sind, von sich weisen, eben weil er einen Mangel im Vergleich zur Wirklichkeit, die ihn umgiebt, fühlt." Anders der Vorstellungsmensch. Dieser „vergleicht seine Erinnerungen oder Vorstellungen gar nicht oder nur dann mit der ihn umgebenden Wahrnehmungswelt, wenn sich ihm diese Vergleichung aufdrängt. Er wird sich daher des Mangels, der aller Erinnerung und Phantasievorstellung anhaftet, seltener bewusst. Deswegen genügt ihm auch die Lust der Vorstellungswelt, er strebt nicht danach, sie zu verwirklichen; sein ganzes Streben geht nach und nach in Phantasie unter. Ja noch mehr, er fühlt, so oft er gezwungen ist, von der Wahrnehmungswelt Kenntnis zu nehmen, dass sie in ihrer Beschaffenheit nicht mit seiner Vorstellungswelt übereinstimmt, er empfindet das als einen Mangel der Wahrnehmungswelt, der seinen Verdruss, Zorn, sein Leid erweckt. Er sucht daher jene Wahrnehmungswelt so fern wie möglich von sich zu halten, um sich ganz seinen Phantasien hingeben zu können" (S. 74 f.). Die beiden Arten des Mangels, die hier klar herausgestellt werden, sind nach unserer Terminologie zwei verschiedene Weisen,

in denen ein Gefallen *unsatt* erscheinen kann. Ihm fehlt es entweder an der Wirklichkeit oder an qualitativem und quantitativem Reichtum seines Gegenstandes.[1]) Die einen Menschen suchen es nach der einen, die anderen mehr nach der anderen Richtung zu sättigen. Natürlich giebt es auch Gefallen, das satt in beiderlei Beziehung ist.

Solchem Begriff der *Sättigung* kommt v. Schubert-Soldern greifbar nahe. Das geschieht, indem er das Begehren untersucht. Letzteres ist, erinnert man sich, die dritte Unterart, die das frühere Schema der Objektgefühle (oben S. 481) zeigte. Setzt man in jenes Schema die Ausdrücke unserer Gefallenslehre ein, so sieht es so aus:



v. Schubert-Soldern teilt analog ein. Nur lässt er aus, was wir als fühlendes Zustandsbewusstsein (blosse Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit nach Stumpf) beschreiben. Für „Affekt" sagt er „ästhetische Lust", indem er den Ausdruck weiter als gewöhnlich fasst: „Ästhetische Lust im allgemeinen nenne ich jene, die über ihren Gegenstand nicht hinausstrebt; die sich am Gegenstand selbst, mag er der Begriffs-, Vorstellungs- oder Wahrnehmungswelt angehören, genügen lässt" (S. 83). Für „Trieb" sagt derselbe Autor „teleologische Lust": „Teleologische Lust nenne ich jene, die

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 103, 119 f., 122.

nicht am Gegenstande hängt, sondern an seiner Verwirklichung im allgemeinsten Sinne, mag sie nun in einer Ergänzung durch Begriffe, Vorstellungen oder Wahrnehmungen bestehen" (ib.). Dem entspricht folgende Einteilung:

Wahrnehmungslust mit dem Charakter des Genügens.	Vorstellungslust mit dem Charakter des Genügens.	Ergänzungsbedürftige Lust.
Ästhetische Lust = Affekte.		Teleologische Lust = Trieb (Gelüste).

Das Undefinierbare des Seinsollens, das nach Stumpf dem Begehren eignet, ist hier definiert. Hören wir Näheres über diese ergänzungsbedürftige „teleologische" Lust! Sie habe etwas Unruhiges, Rastloses, weil aus Bedürfnis und Hoffnung zusammengesetzt (ib.). Was ist also „Bedürfnis", was „Hoffnung"?

Das *Bedürfnis*, lehrt v. Schubert-Soldern, entsteht, sobald eine gehabte Lust mehr oder minder plötzlich aufhört. Es trete als Gefühl des Unbehagens, als eine Art von Unlust, als negative Unlust auf. Man spüre es um so deutlicher, je rascher der lustvolle Zustand, der voranging, verschwinde, je lebhafter mit ihm also der gegenwärtige Zustand kontrastiere. Einzig durch solches Bedürfnis (und durch Hoffnung) werde, wie schon Locke richtig bemerkt habe, der Wille erregt (S. 59, 61). Im einzelnen schwankt unser Autor darüber, wie sich Bedürfnisse bilden. S. 61 liest man: „Das Bedürfnis als unbehaglicher Zustand entsteht nur durch die Erinnerung an eine genossene Lustart." S. 62 dagegen heisst es: „Die negative Unlust setzt eine vorangegangene Lust voraus und geht aus dem gefühlten Mangel derselben hervor." Der „gefühlte Mangel" kann es allein thun, antworten wir. Man denke an jenen Spaziergänger zurück, dem ein Wohlgeruch eben so plötzlich vom Winde zugetragen, wie verweht wird. Sofort findet unser Spaziergänger ein Wünschen, Treiben, Drängen nach etwas Fehlendem in sich. Das Wünschen ist da, ehe er sich klar vergegenwärtigen kann, das was

fehle, sei die Anwesenheit des Dufts. Solcher Wirklichkeitsgedanke hinkt bestenfalls dem Wunsche nach. Nicht, weil wir erst in die Zukunft vorausblicken und uns vorstellten, der Duft werde von neuem anwesend sein, wünschen wir; noch auch, weil wir in die Vergangenheit zurückblicken und die Rückkehr des Duftes erwarteten. Sondern darum wünschen wir, weil uns **jetzt** etwas **fehlt.**[1]) Das Fehlen, der Mangel wird unmittelbar erlebt, nicht erst vorgestellt. Nach v. Schubert-Soldern ist dies erwachende Bedürfnis, das „Gefühl des Mangels", Unlust, und zwar „negative Unlust". Es sei „Unlust des Fehlens". Mit den Thatsachen stimmt seine Qualitätsangabe freilich nicht. Denn aller Unlust widerstreben wir. Wenn wir Bedürfnisse haben, befinden wir uns aber gar nicht in der Lage des Widerstrebens; wir erleben in uns ein Streben, ein Wünschen. Letzterer Umstand lässt sich auch nicht so drehen, als strebten wir etwa danach, das Bedürfnis zu beseitigen. Wir wollen ja nicht etwas, das Bedürfnis, weg haben; wir wollen den Gegenstand des Bedürfnisses haben oder wieder haben. Hier liegt, wie schon oben (S. 422) erwähnt, einer der schlagendsten Gründe, den Begriff des unsatten Gefallens einzuführen. Keine negative Unlust, sondern unsattes Gefallen, das vorangehendem satterem folgt: dadurch löst sich das Rätsel, was „Bedürfnis" ist? Dies unsatte Gefallen, sagt man, bewege den Willen. Nach uns ist es selber Willensakt, und die Erregung des Wünschens, die es herbeiführt, gehört unserem Zustand an. Beides, das unsatte Gefallen und die zuständliche Bewegung des Wünschens vereinigt, bilden den „Trieb".

v. Schubert-Soldern spricht nicht hiervon. Er spricht von „negativer Unlust". Indessen dieser Begriff bleibt bei ihm tot. Er selbst schiebt ihn im Fortschritt der Untersuchung beiseite und ersetzt ihn durch den einer Lust, in der uns etwas fehlt, d. i. durch den — Sättigungsgedanken. Die betreffende Erörterung ist äusserst in-

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 109.

struktiv. Die Schwierigkeit, in der Frage, was den Willen bewege, mit den Begriffen von Lust und Unlust auszukommen, lastet auf ihr und wird aufgerollt. Es handelt sich dabei um die Fälle, in denen allerdings erst „Vorstellungen" das Wünschen wecken. Es sind die früher (S. 414 ff. und 481) von uns genannten, in denen man sich anschaulich in geahnte oder entschwundene Gefallensobjekte hineindenkt, als wären sie erlebt und gegenwärtig. Auch v. Schubert-Soldern kennt sie. Er ist überzeugt, die Vorstellung eines Glücks oder Guts habe damit, dass wir wünschen, irgend etwas zu thun. Nach ihm bedingt die erwartungsfreudige Vorstellung eines künftigen Guts geradezu alles Wünschen.[1]) Solche Vorstellung heisse „*Hoffnung*" (S. 67). Gerade die Hoffnung scheint aber merkwürdigerweise alles Wünschen aufzuheben! „Wo die Hoffnung allein herrscht, genügt sie sich selbst. Wem die Vorstellung eines Genusses genügt, der braucht seine Verwirklichung nicht. Er hat kein Bedürfnis nach ihr, die blosse Vorstellung des Genusses befriedigt ihn vollständig" (ib.). Mit andern Worten: unser Autor hat vorläufig nur das satte Gefallen an dem wertvollen Gegenstand geschildert, das (als Hoffnung) entsteht, wenn man sich in ihn hinein „fühlt". Dies ist natürlich ohne Wünschen. Wie aber kommt es zum Wünschen? Der genannte Philosoph meint, weil neben der Hoffnung noch das Bedürfnis da sei und ihr vorangehe. Nimmt nicht aber die Hoffnung die künftige Erfüllung schon vorweg? Dadurch scheint sie das Bedürfnis eher aufzuheben, statt ihm die Flügel des Wunsches mitzuteilen. Für unsere Auffassung ist hier nichts Schwieriges. Irgend wann hört man ja auf, das künftige Glück in eine Vorfreude zu vergegenwärtigen. Der nüchterne Gedanke, dass es jetzt nicht wirklich ist, wenn es auch verwirklicht werden könne, fängt an zu

[1]) Die Erwartungsfreudigkeit unterstützt uns, das künftige Gut im Gedanken vorwegzunehmen. Man spricht von Vorfreude. Erstere bedingt aber nicht notwendig alles Wünschen. Es giebt genug Wünsche ohne Erwartungsfreudigkeit, von denen wir wissen, dass uns ihre Befriedigung versagt bleibt. „Gäbe es doch kein Elend auf der Welt!" „Hätte es nie Ketzerfeuer gegeben!"

wirken. Alsdann sinkt das Gefallen, das eben satt war, in den unsatten Zustand zurück. Es macht einen successiven Kontrast durch, dieser bewegt unsern Zustand und — wir wünschen (vgl. ob. S. 422). Anders v. Schubert-Soldern. Er ringt mit dem unlösbaren Problem, dieselben Verhältnisse mittels des Lustgedankens zu fassen.

Mit letzterem Gedanken steht er rettungslos vor einem — Paradoxon. „Die Lust der Gegenwart kann an und für sich überhaupt kein Streben erzeugen: was man hat, strebt man nicht an. Nur eine Lust, deren Mangel wir fühlen, die wir also nicht haben oder insoweit wir sie nicht haben, kann als Motiv wirken, sie muss also als Ziel in der Zukunft liegen. Auch diese Lust ist zwar gegenwärtig, insofern sie an gegenwärtigen Vorstellungen der Zukunft hängt. Man kann daher sagen, dass das Treibende im Menschen die Zukunft in der Gegenwart der Vorstellung ist. Diese Lust der Zukunft treibt aber (doch wieder) nicht zum Handeln, sofern sie gegenwärtig ist“ (S. 96). So ist nach unserem Autor die Hoffnung, die neben dem Bedürfnis steht, ebenso träg, wie dieses selber, ein Wünschen zu zeugen. Sie vernichtet den Mangel von Lust, die „negative Unlust“, als die er das Bedürfnis bezeichnet hatte, statt es in Wunsch zu verwandeln. v. Schubert-Soldern erkennt die Schwierigkeit an und sucht sie durch einen neuen Begriff zu heben. Statt des Mangels von Lust oder „negativer Unlust“ hören wir auf einmal von Mangel in der Lust, nämlich gerade in der Hoffnungslust. „Das künftige Gut ist zunächst vorgestellt, diese Vorstellung aber genügt nicht, ich will mehr als diese Vorstellung, die ich besitze . . . der Zielvorstellung, die ich besitze, fehlt etwas; besässe sie es, dann wäre sie verwirklicht“ (S. 73). Gemeint ist, an der Lust, die die Zielvorstellung gewährt und an letzterer hängt, fehle etwas. Sie sei teleologische, keine ästhetische Lust (S. 83 und 96). In der Hoffnungslust selber sei also noch Bedürfnis, Mangel. Das reimt sich nicht mit der früheren Behauptung, als sei Bedürfnis gleich „negativer Unlust“. Negative Unlust in der Lust, was sollte man sich auch darunter denken? Wohl

aber reimt sich jener Mangel in der Lust mit unserer Lehre. „Teleologische“ Lust, der noch etwas fehlt, ist nämlich überhaupt keine Lust mehr; sie ist — unsattes Gefallen.[1])

---

[1]) v. Schubert-Soldern schreibt: „Wo das Bedürfnis fehlt, fehlt jeder Antrieb zum Handeln. Locke drückte das so aus, dass er das Bedürfnis als ein Unbehagen auffasst, das aus dem Mangel eines Guten hervorgeht; er zieht daraus den sehr wichtigen Schluss, dass selbst das höchste Gut nicht den Willen bewegt, wenn sein Mangel nicht ein Unbehagen in uns wachruft“ (S. 66). Ähnliches hat aber auch schon Platon gelehrt, der jedem in einer früheren Existenz das höchste Gut, die Schau der ewigen Ideen, besessen haben lässt. Was Wildauer „Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles“ (Innsbruck 1877) ausführt, beweist überdies, dass Platon den Begriff der Sättigung nicht nur gekannt, sondern ausdrücklich (*πλήρωσις*) formuliert hat. Vom Guten hören wir z. B. Philebus 60: „*οὖ παρείη τοῦτ' ἀεὶ τῶν ζῴων διὰ τέλους πάντως καὶ παντῇ, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανὸν τελεώτατον ἔχειν.*“ Im Vergleich mit dem ganzen vollen Guten sei das, was die Menge gut nenne, sättigungsarm und insofern Schein. Solcher Schein befriedige nie so wirklich, wie das Gute selbst. Jede Seele strebe daher, wenn auch unbewusst, zuletzt nach dem wahren Guten. Rep. VI, 505 D: *ὃ δὴ διώκει ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν*; vgl. Rep. IX, 585—586 bes. *εἰ ἆρα τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι, τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν μᾶλλον ὄντων πληρούμενον, μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονῆς ἀληθεῖ τὸ δὲ τῶν ἧττον ὄντων μεταλαμβάνον, ἧττον τε ἂν ἀληθῶς καὶ βεβαίως πληροῖτο, καὶ ἀπιστοτέρας ἂν ἡδονῆς καὶ ἧττον ἀληθοῦς μεταλαμβάνοι.* Zunächst von der sinnlichen Begierde, dann vom Begehren überhaupt lehrt Platon, dass sie a) das unbehagliche Gefühl eines Mangels (*ἔνδεια, κένωσις*) voraussetzen; Lys. 221 D: *τὸ γε ἐπιθυμοῦν οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ*; b) Objekt des Begehrens sei die Füllung, *πλήρωσις*, des Mangels (vgl. „Erfüllung“ einer Hoffnung, eines Wunsches, eines Sehnens) Phileb. 47 C: *ὁπόταν αὖ κενῶται, πληρώσεως ἐπιθυμεῖ*, Gorg. 496 DE: *ὁμολογεῖς ἅπασαν ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀνιαρὸν εἶναι; Ὁμολογῶ . . Τὸ δὲ πίνειν πλήρωσίς τε τῆς ἐνδείας καὶ ἡδονή; Ναί.* Phileb. 35 A: *κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι.* Wildauer glaubt diese Lehre Platons geradezu in folgender Antithese formulieren zu sollen: „Das Gute, nach welchem jedes Begehren strebt, ist nicht irgend ein äusseres Objekt, sondern vielmehr die durch geeignete Objekte zu vermittelnde Füllung des Subjekts“ (a. a. O. S. 64), vgl. Rep. VI, 490 AB und den Mythus im Symposion über die Zeugung des Eros durch Penia und Poros.

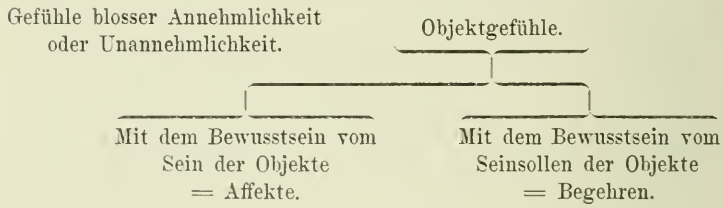
VI. Meinong.

Wenden wir uns nun einem andern österreichischen Gelehrten, A. Meinong, zu. Verfasser bekennt, durch das Lesen gerade dieses Autors viel angeregt zu sein. Aus Meinongs „Psychologisch-Ethischen Untersuchungen zur Werttheorie“ (Graz 1894) und seinem Aufsatz „Über Werthaltung und Wert“ (Archiv f. syst. Philos. I, 3) hat Verfasser seinerzeit die psychologische Wertlehre zuerst kennen gelernt. Auch unser vorliegendes Thema „Gefallen und Lust“ erscheint als ein engerer Ausschnitt, dem gegenüber Meinongs Untersuchungen über Werthaltung und Wert das allgemeinere Kapitel darstellen.

Gefallen ein Werthalten, Lust ein Wert, ein einzelner unter allen möglichen anderen (Schönes, Wahres, Neues, Gutes): dies ist das A und O, ist der Leitfaden in unserer gegenwärtigen Abhandlung. Es ist kein Zufall, dass Meinong zwischen Wert und Werthalten ebenso unzweideutig trennt. Er thut es zunächst in seinen Äusserungen über die sinnliche **Lust**. Nach Meinong ist diese keineswegs dasselbe wie Werthalten, wie Wertgefühl. Ist sie doch oft genug bloss das Objekt eines solchen, d. i. ein Wert. Man könne sich, sagt er, einerseits ausdrücklich dessen bewusst werden, dass Lust wirklich selbst einen Wert repräsentiert, Wertobjekt ist (U. S. 13). Andererseits, fährt er (S. 22) fort, könne niemand daran denken, „dass die durch das Objekt unter günstigen Umständen erregte Lust selbst das Wertgefühl ist“. Gewiss habe man es im Falle sinnlicher Lust mit einem Gefühl zu thun, das sich an Empfindungszustände des Fühlenden anschliesse. Aber dies sinnliche Gefühl sei kein Wertgefühl, „was natürlich nicht ausschliesst, dass es von einem auf die betreffende Empfindung oder wohl auch auf das sinnliche Gefühl selbst gerichteten Wertgefühl begleitet ist“ (ib. S. 40). Analoges gilt von der Unlust. Sie ist selber ein Unwert und kann eben darum Objekt eines Werthaltens werden, in dem uns, ausser dass sie „wehthut“, ihr Unwert zum Bewusstsein kommt. „Man kann an Kindern oft beobachten, um wie vieles ihnen ein

an sich geringfügiger Schmerz näher geht, wenn jemand ausgiebiges Mitgefühl an den Tag legt. Die Alltags-Psychologie interpretiert das einfach so, dass sich das Kind um seines Schmerzes willen erst recht zu bedauern anfange; und mancher mag finden, dass sich solches nicht allein bei Kindern zutrage." Man könne „über sein eigenes Unglück nochmal unglücklich" sein (S. 63 f.). Ist Lust bezw. Unlust nicht dasselbe wie Wertgefühl, was versteht Meinong unter letzterem aber dann? Wir kommen damit zu seinen Äusserungen nicht mehr über die Lust oder Unlust, sondern eben über das **Wertgefühl**. Freilich hat er letzteres nicht nach seinem Wesen bezeichnet. Er hat es dadurch von andern Gefühlen abzugrenzen versucht, dass er ihm einen besonderen Ursprung anweist.

Man erinnere sich hier noch einmal, wie Stumpf die Gefühle einteilte. Er unterschied



Meinong kennt keine Gefühle blosser Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit. Ihm gilt für sicher, dass sich alle Gefühle auf Objekte richten. Daher sieht er z. B. in der Freude an einer Landschaft, die Stumpf (ganz richtig) für einen „Affekt" erklärt, nicht etwas besonderes. Sie ist ihm ein Gefühl wie andre auch. Jedem Fühlen sei ja ein Inhalt so wesentlich wie jedem Vorstellen (S. 33). Es soll geradezu ein Vorstellungsinhalt sein, an dem an Beispielen, wie dem genannten, das Gefühl teilnimmt. Aller Vorstellungsinhalt sei zugleich Gefühlsinhalt; das Gefühl sei also der betreffenden Vorstellung gegenüber unselbständig (S. 34). Wie schwierig es freilich wird, diese Lehre durchzuführen, drängt sich unserm Autor bald auf. Der eigentliche Gefühlsinhalt lasse sich, schreibt er, gar nicht immer

unmittelbar vorfinden. Er könne hinter auffälligeren Inhalten gleichsam verborgen bleiben, so dass das Subjekt diese für den Gefühlsinhalt nehme[1]) (S. 36).

Von den eben genannten, den „Vorstellungsgefühlen", trennt der Grazer Gelehrte die Urteilsgefühle. Bei letzteren (S. 62) geselle sich zur Vorstellung der Objekte noch das Urteil, dass sie existieren. Gerade weil wir jene Objekte als wirkliche auffassen, könnten sich an sie neue Gefühle knüpfen. Solche neuen Gefühle, die dem Glauben an oder dem Wissen um die Wirklichkeit von Objekten entsprängen, seien die Wertgefühle. Durch diesen Ursprung der Wertgefühle als Gefühle, die durch Existentialurteile bedingt seien, höben sie sich von allen übrigen Gefühlen ab. Es ist also dasselbe auszeichnende Merkmal, das nach Stumpf die „Affekte" gegenüber dem Begehren charakterisiert. Meinong geht auf letzteren Unterschied genau ein.

Zunächst bemerkt er, dass das Werthalten häufig dem Begehren voran liege. Es gebe ein Werthalten ohne Begehren. Sodann könne niemand begehren bezw. wünschen, was schon da sei. Jeder begehre bezw. wünsche nur etwas, sofern es nicht da sei. An diese Voraussetzung sei der Wert so wenig gebunden, dass vielmehr einem Objekte nur dann und insofern Wert nachgesagt werden könne, als es existiere. Mindestens müsse auffallen, dass wir so vielen Dingen Wert beimässen, die wir thatsächlich besässen, oder die uns sonst in einer Weise wirklich gegenwärtig seien. Das beweise, dass in der thatsächlichen Existenz unmöglich ein Werthindernis in gleicher Weise vorliege, wie sie ein Begehrungshindernis sei (S. 16). Meinong hat über diesem Unterschied der Begehrungen und (satten) Wertgefühle übersehen, dass in jedem Begehren auch ein

[1]) Thatsachen der genannten Art beweisen, dass Gefühl und Gefallen objektlos sind. Würde der Gefühlsinhalt vorgestellt, so müsste er bei der geringsten Aufmerksamkeit, die sich auf ihn richtete, deutlich hervortreten. Die Erklärung, warum viele Gefühle „Scheininhalte" annehmen, sehe man in meiner „Psychologie des Willens" unter § 13 „Die Lüge des Bewusstseins."

(unsattes) Wertgefühl steckt. Indem er sich ausschliesslich an jenen Unterschied hält, erweitert sich ihm der Satz „Die Existenz ist kein Werthindernis", zu dem andern „Alle Wertgefühle sind Existenzgefühle". Man könne auf nichts Wert legen, als sofern man es für existierend halte (mit dem Beisatze, dass einem auch die Nichtexistenz eines Dinges von Wert sein könne) (ib.). Den hiermit gegebenen Gedanken, dass alle Wertgefühle ein Existentialurteil (dies auch auf vergangenes und künftiges Sein ausgedehnt) voraussetzen, erläutert Meinong an zahlreichen Beispielen. Man lege unter anderem Wert auf den Beifall seiner Umgebung, aber auf den vorhanden, nicht auf den unvorhanden geglaubten. Erst durch die Überzeugung vom Vorhandensein des Beifalls, die er aus dem wahrgenommenen Händeklatschen gewinne, nicht durch das Händeklatschen selber, werde z. B. ein konzertierender Künstler befriedigt (S. 18). Dieses Wissen, genauer diese Überzeugung (sie könnte auch auf Irrtum gegründet sein) erscheine als direkte Ursache, warum das Wertgefühl auftrete. Ähnlich in andern Fällen: „Man müsse an seinen Besitz glauben, um sich desselben zu freuen. Um einen bedeutungsvollen Tag im Leben eines Freundes mitzufeiern, muss man daran glauben, dass das bedeutsame Ereignis eingetreten sei. Überall sei hier ein Urteil über die Existenz des Wertobjekts Ursache des Wertgefühls. Solches Urteil stelle die Verbindung zwischen Wertgefühl und Wertobjekt her (S. 21), und verknüpfe unser Fühlen gleichsam mit der Wirklichkeit (S. 53). Indem wir die Wirklichkeit durch das Erkennen erfassen, wende sich auch unser Werthalten den mancherlei Gegenständen in jener Wirklichkeit (z. B. mitmenschlichen Erlebnissen) zu und nehme ebenso unmittelbar daran teil, wie das Urteilen zu ihnen vordringe (S. 43).

Sichtlich ist diese Definition der Wertgefühle als Urteilsgefühle einmal zu eng, andererseits zu weit. Sie ist zu weit: Wenn wir von unerwarteten Existenzen, Ereignissen u. s. w. überrascht werden, entstehen Gefühle der Verwunderung. Diese Gefühle setzen voraus, dass wir vom Dasein jener Existenzen und Ereignisse überzeugt sind;

ein Werthalten schliessen sie nicht ein. Trotzdem müssten sie nach der obigen Definition Wertgefühle sein. Andererseits ist die nämliche Definition zu eng. Unser Autor bekennt selber, dass uns an der Wahrheit von Urteilen liegt. Wir schätzen wahres Wissen, neues Wissen, Wissen überhaupt. Die Gefühle, in denen sich solche Schätzung vollzieht, nennt Meinong Wissensgefühle. Bei ihnen gehe das wahre oder neue Urteil selbst in den Gefühlsinhalt ein, ihr Inhalt sei ein Urteil. Man könne, giebt Meinong zu, kaum annehmen, dass sich jenen Wissensgefühlen ein zweites Urteil beigeselle, das uns die Existenz jener gefälligen wahren und neuen Urteile vorhalte. Das anzunehmen, wäre gar zu künstlich (S. 37 f.). Nun sollen aber die Wertgefühle ausdrücklich dadurch bedingt sein, dass wir über das Vorhandensein ihres Inhalts ein Existentialurteil fällen. Die Wertschätzung der Wahrheit, Neuheit u. s. w. wäre also keine — Wertschätzung, d. h. Meinongs Definition lässt eine wichtige Gruppe von Werthaltungen aussen stehen. Um zu erkennen, wo der Fehler liegt, muss man die trefflichen Erörterungen v. Schubert-Soldern's lesen: „Die Freuden der Vorstellungs- und Gedankenwelt sind ebenso wirklich und thatsächlich wie die Freuden der Wahrnehmungswelt. Unwert hat nur das Falsche, Unwahre, wo es auch immer vorkommen mag, aber erst in dem Augenblicke, wo es als falsch erkannt wird" (v. Schubert-Soldern, a. a. O. S. 65). Wir brauchen nicht erst auf v. Schubert-Soldern zu blicken, man lese Meinong selbst. In dem Aufsatz „Über Werthaltung und Wert" erklärt er: nicht nur unser **Wissen** um das Sein eines Objekts bedinge, dass wir es werthalten. Auch die **Vorstellung**, was uns fehle, wenn das Objekt nicht sei, beteilige sich daran, wie wir es werthalten. „An die längst gesicherte Freundschaft ist man gewöhnt, wie der Gesunde an die Gesundheit. Aber man kann sich in jedem Moment vergegenwärtigen, wie schwer man durch ihren Verlust betroffen würde, und dieser Schwere, also dem auf die Nichtexistenz bezogenen Wertgefühle, entspricht durchaus die sonst so unverständliche Grösse des Werts" (Archiv a. a. O. S. 336). Hängt nicht letzteres Wertgefühl,

das auf die Nichtexistenz des Objekts bezogen ist, an einer blossen Vorstellung? Ein Urteilsgefühl ist es also nicht. Dennoch tritt es als Wertgefühl auf. Ähnliches sehen wir bei dem, der sich im Gedanken an eine höchste Freundschaft berauscht. Er weiss, solche wird nie verwirklicht sein. Sie ist darum doch ein idealer Wert, nach dem er seine realen Freundschaften misst. Jenen idealen Massstab legt er an, und nicht bloss den, was ihm fehlte, wenn die realen Freundschaften aufhören. Den Wert einer Freundschaft bestimmt mit anderen Worten nicht bloss, was uns fehlt, wenn sie nicht da ist, sondern was nach jenem Massstab gemessen, ihr fehlt, trotz ihres Vorhandenseins.

Spärlicher äussert sich Meinong über das Wesen der Wertgefühle. Genug, dass er sie nicht mit Lust verselbigt. Im übrigen glaubt er sie dadurch, dass sie als Urteilsgefühle entstehen, hinlänglich gekennzeichnet. „Ob das so entstandene Wertgefühl auch schon in sich, abgesehen von seiner Provenienz, charakteristische Eigenart besitzt, darf angesichts der Thatsache, dass eben in dieser Herkunft eine so deutliche Charakteristik gegeben ist, ununtersucht bleiben“ (Meinong S. 24). Speziell hütet sich der Grazer Philosoph, Werthalten und Gefallen gleich zu setzen. Mit Recht. Hält man doch manches, was einem nicht gefällt, wert, z. B. als Mittel zum Zweck. Erst die Funktion des *Vorziehens* deckt sich, nach Ansicht des Referenten, mit allem Werthalten. Ein Objekt, dessen Sein man dem Nichtsein *vorzieht* (bezw. bei normaler Veranlagung vorziehen müsste vgl. Meinong a. a. O. S. 25), ist Wert. Ein Objekt, dessen Nichtsein man dem Sein *vorzieht,* ist Unwert.[1])

So wenig unser Autor die Natur des Wertgefühls direkt bestimmt, thut er es doch öfter indirekt. Seine indirekten Belege weisen allerdings dadurch auf *Gefallen* und *Missfallen* hin, dass solchem „Wertgefühl“ Sättigungsunterschiede zukommen. Hierher gehört schon, dass er die Wertgefühle, die sich an eine Nicht-Existenz knüpfen, als Gefühle bald des Mangels, bald der Freiheit, je

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens“ S. 318.

nach der Beschaffenheit des Nichtexistierenden, kennzeichnet (S. 23, 55 u. ö.).[1] Viel wichtiger ist, dass nach Meinong die Grösse eines Werts und die Stärke des ihm zugewendeten Wertgefühls nicht harmonieren; sie stehen in überraschendem Missverhältnis: „Wer so glücklich ist, einen rechten Freund sein eigen nennen zu dürfen, zweifelt nicht leicht an dem ausserordentlich grossen Werte dieser Freundschaft. Wird er aber, wenn er an diese Freundschaft denkt, an diesen Gedanken auch sicher ein Werthaltungsgefühl knüpfen, dessen Lebhaftigkeit sich ebenso ungezwungen als ausserordentlich gross taxieren liesse?“ (Archiv a. a. O. S. 329). Gewiss nicht. Den Werthaltungsgefühlen komme nämlich im Vergleich mit andern Gefühlen eine relativ geringe Stärke zu. Was als Wertgefühl stark sei, könne als Gefühl immer noch recht schwach sein (S. 331). Doch warnt Meinong, diesen Schluss zu verallgemeinern. „Es kann nämlich auch geschehen, dass einem Objekt unter Umständen eine Werthaltung zu teil wird, die angesichts des Wertes dieses Objekts eher durch ihre Beträchtlichkeit als durch ihre Geringfügigkeit in Erstaunen setzt. Wer von einem Freunde einen Brief — es muss keineswegs ein besonders inhaltsschwerer sein — erwartet, dem ist an dessen Eintreffen, wenn eben die Briefstunde naht, manchmal ganz ausnehmend viel gelegen, d. h. dieses Eintreffen ist das Objekt eines ausnehmend lebhaften Werthaltungsgefühls, sicherlich wenigstens oft eines viel intensiveren, als durch den Gedanken an die Freundschaft wachgerufen wird. Dennoch wird der Werthaltende keinen Augenblick Bedenken tragen, einzuräumen, dass die Freundschaft für ihn einen ganz unvergleichlich höheren Wert habe, als jener gar nicht allzuwichtige Brief. Es giebt tausend Kleinigkeiten, auf die oder an denen man sich recht lebhaft zu freuen vermag, ohne sich einer Täuschung darüber hinzugeben, dass es Kleinigkeiten, d. h. eben Dinge von geringem Wert sind. Solche „Freude“ wird sicher nicht nur durch

[1] Gefühl des Mangels = unsatt gewordenes Gefallen, Gefühl der Freiheit = aufhörendes oder im Sättigungsgrad gemindertes Missfallen.

die Werthaltung ausgemacht; sie wird es um so weniger, je mehr sie sich dem Affekt nähert. Aber der Anteil der Werthaltung bleibt doch jederzeit gross genug, um diese im Vergleich mit der Werthaltung jener um so viel höheren, d. h. zunächst wertvolleren Güter als deutlich ja eventuell ganz beträchtlich an Intensität überlegen erkennen zu lassen" (S. 331 f.).

Ob letzterer Beweis Stich hält? Unser Autor scheidet in der genannten „Freude" ganz richtig zwischen dem Affektmässigen und der Werthaltung. Auf die Werthaltung kommt doch wohl, dass es sich in solchen Fällen um „Kleinigkeiten, d. h. Dinge von geringem Werte" handelt? Dass die Werthaltung etwa dies mit besonderer Stärke zum Bewusstsein bringe, meint gewiss niemand. Folglich kommt hier und anderwärts das Moment der Stärke ausschliesslich auf Rechnung dessen, was Meinong den „Affekt" nennt. Die betreffenden Kleinigkeiten hatten uns vielleicht überrascht. Oder die Briefe u. s. w. sind gewünscht, erhofft, ersehnt worden. Sie sind um so mehr ersehnt worden, je bestimmter wir uns in ihren bevorstehenden Empfang hinein versenkt hatten, je lebhafter wir daher den Kontrast spüren mussten, dass sie noch immer nicht da seien. Treffen sie endlich ein, kommt dies Wünschen zur Ruhe und wir haben lebhafte Befriedigungslust. Mit letzterer Befriedigungslust hat Meinong das Wertgefühl vermengt, wiewohl dieses während des ganzen Prozesses gleich bleibt. Denn von dem Plauderbriefe halte ich, so sehnsüchtig ich auf ihn warte, die ganze Zeit über nicht mehr, als dass es ein — Plauderbrief ist. Ist dem so, so bleibt die Thatsache bestehen, die Meinong und v. Ehrenfels[1]) so auffällig dünkt: den Werthaltungsgefühlen kommt im Vergleich mit anderen Gefühlen sehr geringe Stärke und Stärkewechsel zu. Ihre Intensitätsskala hat äusserst minimalen Umfang und Erhebung, sodass die Gefühlsstärken klein bleiben und nahe bei einander stehen, während die Grösse des Wertes um Welten wechseln kann (S. 330). Unter diesen Umständen wird rätselhaft, dass wir

[1]) System der Werttheorie, I. Bd. S. 15 f.

trotzdem, oft ohne Besinnen, zwischen den verschiedenen Werten zu vergleichen vermögen. Offenbar helfen blosse Denkoperationen nichts hierzu. Aus nackten Begriffen lassen sich keine Wertverhältnisse herausspinnen. Vielmehr muss für solche Vergleichungen ein emotioneller Anhalt gegeben sein. Da ihn nach Meinongs Ergebnissen nicht die Stärke der Werthaltungsgefühle bietet, so werden wir notwendig auf ein anderes Moment gewiesen. Jene Ergebnisse und jenes Vergleichen zeugen indirekt dafür, dass sich die Werthaltungsgefühle durch Sättigungsgrade unterscheiden. Eben damit treten sie aus der Sphäre der Gefühle heraus. Diese unterscheiden sich durch Stärke, nicht durch Sättigung. Die Werthaltungen unterscheiden sich durch Sättigung, nicht durch Stärke. Sie bilden also eine eigene Gattung seelischer Erlebnisse.

VII. Mackenzie.

In der englisch-amerikanischen Litteratur findet sich auf das allerdeutlichste ausgesprochen, dass Gefallen und Lust zweierlei sind. Ich greife zwei Autoren heraus. Der eine ist Mackenzie in „A Manual of Ethics" 3 ed. London bei Clive. Dieser Forscher beginnt damit, dass er zwischen Trieb (appetite) und Verlangen (desire) sondert. Bei ersterem fehle das Objektbewusstsein, bei letzterem sei es vorhanden. Es fehle bei den Trieben oder sei doch unklar. Nur die Unlust, die ihnen im ungesättigsten Zustande anhafte und die Lust bei ihrer Sättigung werde deutlich gefühlt „In the case of an appetite the consciousness of the object is probably in most instances somewhat dim and vague. The most prominent element in consciousness is rather the feeling of pleasure or pain than any definite presentation of an object. An unsatisfied appetite is in itself painful; whereas the satisfaction of an appetite brings with it the feeling of pleasure" (S. 45). Anders beim Verlangen oder Streben. In dieses gehe der Trieb über, sobald ein deutliches Bewusstsein des Objekts und seines Wertes für die Genugthuung des Triebes hinzutrete: „Desire is distinguished

from mere appetite by the definite presence of a consciousness of the object as an end to be aimed at . . of the kind of object that would yield satisfaction a recognition of the object as a good as an end which it is worth while to secure" (S. 99, 46). Der genannte Unterschied ist also kein wesentlicher. Er betrifft ein Thun in der Vorstellung (recognition). Emotionell sind Verlangen und Trieb genau dasselbe. Das zeigt sich darin, dass beide die Eigenschaft der Sättigung haben (satisfaction of appetite, satisfaction of desire). Trieb und Verlangen sättigen sich, wenn jener dort unklar, hier klar erstrebte Wert erreicht sei (S. 209 ff.). Dieser Sättigung folge ein angenehmes Gefühl der Befriedigung (enjoyment). Man könne es im Falle des satisfied appetite, bei unklarem Bewusstsein des erreichten Wertes, als pleasure, im Falle des satisfied desire, bei klarem Bewusstsein des erreichten Wertes, als happiness bezeichnen (S. 226).

Mackenzie macht hier eine ausgezeichnete Bemerkung. Man müsse zwischen der Sättigung des Triebes oder Verlangens und dem Befriedigungsgefühl, das ihr folge, streng scheiden. Das hätten, lässt er zwischen den Zeilen durchblicken, manche Forscher nicht gethan. Sie hätten die Sättigung der Triebe ohne weiteres mit Lust, den ungesättigten Trieb ohne weiteres mit Unlust verselbigt. „Satisfactions of appetites are frequently referred to simply as pleasures, while unsatisfied appetites are called pains. A certain confusion is thus apt to arise between the satisfaction of an appetite and the agreable feeling which accompanies it; since both are called pleasures" (S. 45 f.). Pleasure hat also nach Mackenzie einen doppelten Sinn: a) als gesättigter bezw. aber auch ungesättigter Trieb (oder Verlangensakt) muss man es mit „**Gefallen**" verdeutschen. In diesem Sinne beschreibt es unser Autor als sense of value. „We may say that the feeling of pleasure is the accompaniment of objects which have a certain value for the consciousness to which they are presented" (S. 223 f.). Alles, was von uns erstrebt werde, erscheine gefällig „it is true that everything at which we aim is thought of as pleasant.

We take pleasure in the idea of accomplishing our end" (S. 67). b) Das richtige deutsche Wort für pleasure im zweiten Sinne, „Befriedigungsgefühl", ist schon genannt. Letzteres „Befriedigungsgefühl" ist in der Regel nicht das Motiv unserer Handlungen. Freilich wirkt auch seine Vorstellung, wie die von aller Lust, auf unser Gefallen und kann dadurch ab und zu ihrerseits zum Motiv werden (the idea of pleasure is always pleasant S. 67 Anm.). Motive, d. h. inducements to action, sind nach Mackenzie immer nur thoughts of desirable ends (S. 64), also Erlebnisse, an denen sich die Erlebnisse im ersten Sinne, die Gefallensakte, beteiligen. Blosse Gefühle dagegen, emotional states (z. B. fear and compassion) sind keine Motive, do not induce us to action, sondern bewegen uns höchstens rein mechanisch, impel us (S. 133).

Das Wort „pleasures" hat aber in der englischen Sprache noch einen dritten Sinn. Es bezeichnet die Objekte des Gefallens, **Werte aller Art.** In dieser Bedeutung, also für Gefallensobjekte, gebraucht Mackenzie den Plural pleasures; für das Befriedigungsgefühl dagegen, das dem Erreichen jener Werte folgt, gebraucht er den Singular pleasure. Der Gefallensakt endlich, der sich auf jene Werte richtet, ist Empfindung von pleasantness, er ist „sense of worths", bezw. ebenfalls pleasure im Singular.

Zunächst die Abgrenzung von *pleasures* (*Werte*) gegen *pleasure* (*Befriedigungsgefühl*): „Whatever satisfies the ultimate demands of our nature will bring pleasure with it, and may consequently be described as a pleasure. But this pleasure must have some objective content, and that content is not itself pleasure (Befriedigungsgefühl). The object that gives us pleasure may be the pleasure of some one else (ist manchmal eine andere zuständliche Annehmlichkeit), or it may be the welfare of our country, or it may be the fulfilment of what we conceive to be our duty. These things are pleasures (Werte), i. e. they are objects the attainment of which will bring us pleasure. But they are not themselves pleasure, i. e. agreeable feeling" (S. 217, vgl. S. 72 ff.). Gleich scharf trennt unser Autor im An-

schluss an Sidgwick *die Werte* (*pleasures*) *von den Gefallensakten* (*pleasure = sense of worth = Empfindung von pleasantness*) (für Missfälligkeit hat er unpleasantness S. 73 Anm.). die sich auf jene Werte richten. „When we speak of a man doing something at his own ‚pleasure' or as he ‚pleases', we usually signify the mere fact of choice or preference; the mere determination of the will in a certain direction. Now, if by ‚pleasant' we mean that which influences choice, exercises a certain attractive force on the will, it is an assertion incontrovertible because tantological, to say that we desire what is pleasant. This would mean simply that we desire it in proportion as we desire it; because ‚appears pleasant' means simply, is ‚desired by us'" (S. 69). Und noch deutlicher nicht in Sidgwicks, sondern unseres Autors eigenen Worten: „it is the objects, not the feelings of pleasure that have value — the feeling of pleasure being the sense of value, not the value itself" (S. 224). In ähnlicher Weise grenzt Mackenzie Unwert, Missfallen und das Gefühl der Unbefriedigung gegen einander ab (S. 73).

Mit alledem ist klar, wie sich nach dem genannten Philosophen Gefallen und Lust, Missfallen und Unlust verhalten. Lust ist ein Objekt des Gefallens, a constituting value (S. 223) und zwar einer neben vielen anderen Werten. Ein anderes Objekt aimed at sei z. B. ambition, not indeed a definite object, but a range of objects almost infinite in variety, having only in common the desire of some form of personal eminence (S. 133). Anders das Gefallen. Es ist nicht selbst ein Wert, sondern der sense of value. Natürlich ist Lust auch nicht dasselbe mit dem Befriedigungsgefühl. Letzteres ist nur eine beschränkte Art von Lust. Es ist unsinnliche Lust beim Erreichen gefälliger Objekte, wie Lust selber wieder nur eine beschränkte Art von Werten ist. So gebe es z. B. sensuous pleasure (S. 223 Anm.) im Hören von Musik „but of course the hearing of music is not a feeling of satisfaction" (S. 72). Diese Stellung von Lust zu Gefallen, Wert und Befriedigung, zeigt, dass pleasure noch einen vierten Sinn im Englischen hat.

Mackenzie hat ihn nicht besonders hervorgehoben. Pleasures bedeutet nämlich auch **Lustgefühle**, d. i. agreeable feelings im allgemeinen. Als Objekte des Gefallens betrachtet, machen sie genau die Gruppe der Zustandswerte meiner Terminologie aus. Man kann den vierfachen Sprachgebrauch von pleasure durch einen einzigen Satz verdeutlichen. Der Engländer kann sagen: some sort of pleasure is related to sensuous pleasure which, as a kind of pleasures, is quite another thing than pleasure. D. h. gewisse Gefallensakte (pleasure 1) richten sich auf sinnliche Lust (Art von pleasure 4). Diese ist einer neben vielen Werten (pleasures 3) und scharf von dem (unsinnlichen) Befriedigungsgefühl (pleasure 2) zu unterscheiden, das wir z. B. haben, sobald wir jene erstrebte sinnliche Lust geniessen. Unser Autor hat diesen vierten Sinn von pleasure etwas vernachlässigt. Allein schon seine andern Unterscheidungen sagen genug, und Mackenzie kennt ihre Tragweite. Sie dienen ihm, jeder Art von Hedonismus die Wurzeln abzugraben. Ebenso einfach wie richtig bemerkt er, welches der Grundirrtum des Hedonismus sei. Dieser habe zweierlei verwechselt „taking pleasure in an idea" (das Gefallen an einem erstrebten Objekt) und „aiming at the idea of pleasure" (Streben nach vorgestellter Lust) S. 66, 67).

VIII. Irons.

Wir haben die Ansichten einer ganzen Anzahl Psychologen vernommen. Ihnen allen ist mehr oder minder das Problem aufgestossen, das den Gegenstand dieser Abhandlung bildet: die Frage, wie sich die theoretische Einheitlichkeit des sogenannten Gefühlsgebietes mit der empirischen Mannigfaltigkeit, die uns dort begegnet, vereinigt. Die einen haben auf physiologische, die andern auf intellektuelle Zuthaten zu den angenommenen Grundzuständen „Lust" und „Unlust" hingewiesen, diese Mannigfaltigkeit zu erklären. Noch andere, wie im Grunde Meinong, haben in mehr nativistischer Weise neue, eigene Unterschiede im Gefühlsleben selber angenommen. Keiner ist in letzterer Beziehung weiter als der Forscher gegangen, mit dem wir die Reihe

abschliessen, nämlich D. Irons. Bei ihm findet Referent genau den Gedanken, der meiner „Psychologie des Willens" zugrunde liegt: das Gefallen ist ein eigener Akt der Seele, der sich von allen Gefühlen der Lust und Unlust, diesen bloss passiven Erlebnissen, unterscheidet. Leider habe ich nur Irons' Abhandlung im Mind 1894 „Professor James' Theory of Emotion" (S. 77—97) einsehen können. Die Philosophical Review VI (1897) mit anderen Aufsätzen desselben Verfassers über unser Thema ist mir nicht zugänglich gewesen. Doch formuliert Irons schon im Mind seinen Standpunkt so klar, dass über den Sinn kein Zweifel bleibt.

Er beginnt damit, dass er die uns bekannte Lehre von James zurückweist: „It is asserted that without the bodily changes there would be no emotional warmth; the perception of the object would be merely cognitive. On the contrary, with the bodily changes alone this warmth can in no wise be accounted for" (S. 84/85). „It is not surprising, to find so much stress laid upon combination of the different bodily elements. There is an uncomfortable similarity in the bodily changes in all emotional states of the same strength . . . If the combination be regarded there are to many different emotions, if the elements be taken into account all emotions are too much the same" (S. 86). Vor allem, das wichtigste Merkmal der emotions sei ihr eigenartiges Gerichtetsein auf anderes. „Each emotion is, as Prof. James inadvertently says of the intellectual emotions belief and doubt, a psychical attitude, something perfectly distinct but perfectly indescribable in words." Diese „objective reference, one of the most essential characteristics of emotion, cannot by any possibility be brought under the formula consciousness of bodily change" (S. 85). Die nervösen Vorgänge gewährten über jenen Richtungscharakter der emotions gar keinen Aufschluss. „Here, as elsewhere in Psychology, the self must be presupposed to render the facts intelligible. The self reacts as a whole to stimulas, and one phase of this reaction is that feeling towards objects which we call emotion. The essential element in any emotion is the

particular way in which the subject is disposed towards the object. This is not pleasure or pain though it may be dependent on these forms of feeling. Feeling in general must not be confounded with plesure and pain simply. Under feeling should be included on the one hand pleasure and pain, and on the other that feeling towards the object, which for the present we may call feeling attitude ... Pleasure and pain are directly effects of the object on the subject. They differ from feeling attitude in that the line of direction, so to speak, is from the object to the self, while in the latter it is from the self outwards. One may hate a person who has caused him pain, but the hate is not the pain caused. It is an attitude towards the individual, which is per se not pain at all, but a distinct feeling with a peculiar character all its own" (S. 93).

Irons kämpft sowohl dagegen, dass man die emotions physiologistisch, wie dass man sie hedonistisch oder intellektualistisch auffasst. Sein eigener Standpunkt ist nativistisch. Was er unter anderem gegen die physiologistische Auffassung vorbringt, haben wir oben gleich anfangs gehört. Gegen die hedonistische Auffassung wendet er sich in dem, was eben jetzt citiert wurde. „It is", fügt er hinzu, „in truth impossible to feel plaisure or pain towards an object ... If I am an ascetic, the fact that an object gives pleasure does not cause my favourable feeling towards it, but the reverse ... Further, the feeling attitude is determined not on Hedonistic grounds alone, but by all the relations in which the object stands, or is imagined to stand, with regard to the self" (S. 94). Dies stimmt mit unserer Behauptung (s. oben S. 432 ff.), dass es ausser Lust und Unlust noch unzählige andere Werte bezw. Unwerte giebt, auf die sich unser Werten bezw. unser Gefallen und Missfallen richtet. Endlich äussert sich unser Autor auch gegen den Intellektualismus in der Auffassung der emotions: „In the case of emotion attempts have been made to distinguish the peculiar feeling from ordinary pleasure or pain by the fact that it has an object. This is so far right, in that it brings out the fact

that emotion is feeling towards an object, but, as has been stated, just for that reason it cannot be pleasure or pain. Further, it is not possible to distinguish the different emotions from one another chiefly by means of the intellectual element present in the special present state. In no sense can cognition and feeling fuse, and if this happened the objective reference of emotion would disappear" (S. 95). Folglich bleibt nur die nativistische Annahme übrig: „The facts of the case are, that emotion as feeling is ever distinct from pleasure or pain, and each emotional feeling is *unique in kind* . . . Emotion is not consciousness of bodily change but feeling, not pleasure or pain but feeling **attitude**" (S. 95, 97).[1])

[1]) Noch einmal sei hervorgehoben, dass sinnliche oder Nervenlust (z. B. Wollust) keineswegs schon selbst als ein Werthalten gedeutet werden darf, das sich als „Ton" auf die betreffende Empfindung richtete und mit ihr verschmölze. Gesetzt, es wäre so, das Lustgefühl z. B. eines warmen Bades wäre Gefallen an der Wärmeempfindung, statt erst seinerseits Objekt eines Gefallens zu sein. Dann sättigte sich jenes Gefallen mehr und mehr, so lange sich die Wärmeempfindung bis zu einer gewissen Grenze verstärkte. Der noch mehr verstärkten folgte sofort Missfallen. Nach meiner Erfahrung schiebt sich ein Gefühl, Schmerz, ein, und der missfällt. Ebenso wäre ein Wohlgeschmack schon selber das Gefallen an der Geschmacksempfindung, statt eine von dieser erregte und erst ihrerseits gefällige Lust zu sein. Jener Wohlgeschmack unterschiede sich als Gefallensakt nicht vom Lustgefühl des warmen Bades, nur die Empfindungen hier des Geschmacks, dort des Temperatursinns wären verschieden. Man betrachte nun einen gleich lieben, jedoch verschiedenen Geschmack. Tritt hier nicht mit den verschiedenen Geschmacksempfindungen ein gleiches Gefühl, Zungenkitzel, auf, wegen dessen erstere trotz ihrer Verschiedenheit gleich gut gefallen? Dann ist es ähnlich auch dort. Auch beim warmen Bade gefällt erst dessen gefühlter Hautschmeichel und nicht schon die Temperaturempfindung als solche. Zudem lässt sich niemals auch nur versuchen, alles Gefühl in Gefallen aufzulösen, worauf die angedeutete Meinung ja schliesslich hinaus will. Dem wehren die unsinnlichen Gefühle der Befriedigung (vgl. ob. S. 423 ff.). Solche tritt auf, wenn ein gefälliger Wert erreicht, eben damit das auf ihn gerichtete Gefallen satt und wunschlos wird. Während das Gefallen am gewünschten Werte andauert, verdrängt diese Befriedigungslust das vorangehende Wünschen. Hierdurch scheidet sie sich der Selbstbeobachtung ohne weiteres vom Gefallen und kennzeichnet sich als Gefühl.

Die beiden Prinzipien der sittlichen Beurteilung.

Von **Fritz Medicus.**

Die Gegner einer im strengen Sinne prinzipiellen Ethik sind seit lange daran gewöhnt, sich mit dem Hinweis auf die unübersehbar grosse Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen zu beruhigen. Die moralischen Beurteilungen seien Wertungen wie andere Wertungen auch, und alle Wertungen seien relativ. Um den Thatsachen des sittlichen Lebens aber nicht ganz ratlos gegenüberzustehen, ist man auf den Ausweg verfallen, gewisse Richtungen des Trieblebens wie etwa das Mitleid, oder auch Handlungen selbst, wenn sie gewissen Bedingungen genügen und etwa von Nutzen für das allgemeine Wohlbefinden sind, als sittlich zu bezeichnen. Die Systeme der „deskriptiven Ethik" die auf derartigem Boden erwachsen, sind freilich weit davon entfernt, den Rechtsgrund der Moral aufweisen zu können, und ihre konsequenten Vertreter haben auch keine Versuche in dieser Richtung gemacht, sondern sie haben ihre Aufgabe lediglich darin gesehen, die als sittlich charakterisierten Thatsachen aus den einmal als Axiomen angenommenen, aber gleichwohl ihrem Werte nach selbst durchaus relativen Prinzipien zu interpretieren. Auch in unseren Tagen fehlt es nicht an Anhängern dieser in letzter Instanz prinziplosen Versuche, dem Sittlichen, resp. dem, was der betreffende Ethiker dafür hält, auf die Spur zu kommen. Ein Hauptgrund für die Werbekraft dieses Systems liegt zweifellos in der weiten Verbreitung des Dogmas von der Relativität aller Werte.

So gewiss nun aber der Nationalökonom Recht hat, wenn er in seiner Wissenschaft an dieser Relativität festhält,[1]) so muss doch eine umfassende philosophische Theorie der Wertungen überhaupt über den bloss relativistischen Standpunkt hinausführen, und wenn eine Wissenschaft wie die Nationalökonomie nur den relativen Wert kennt, so wird die allgemeine Werttheorie darin einen Spezialfall zu erblicken haben, dem sie durch Besinnung auf die speziellen Erkenntniszwecke und Erkenntnisbedingungen seine Grenzen methodisch zu bestimmen hat.

Eine Eigenschaft des ökonomischen Wertbegriffes, die man häufig zum Beweis der Relativität aller Wertungen anführt, wird allerdings keine Werttheorie anzuerkennen umhin können: es ist die im Begriff des Wertes liegende Beziehung auf ein wertendes Subjekt. Es gibt in der That keinen „Wert an sich", so wenig wie es einen Freund an sich, Feind an sich, Oheim an sich geben kann, um Schopenhauersche Beispiele zu gebrauchen.[2]) Allein es könnte ja sein, dass es irgend welche Objekte gäbe, die unter allen Umständen begehrt würden, oder solche, die unter allen Umständen begehrt werden sollten. Solche Objekte würden in notwendiger Relation zu jedem beliebigen wollenden Subjekt stehen, und wir würden sie zwar nicht als „Werte an sich" bezeichnen, aber wir würden ihnen doch einen „absoluten Wert" zusprechen dürfen. Der Begriff des absoluten Wertes enthielte nur dann eine contradictio in adjecto, wenn mit dem Wertbegriff auch das Merkmal unabtrennlich verbunden wäre, dass Wertungen nur komparativ sind, dass sie nur durch Vergleichung mit anderen Wertungen festgestellt werden können.

Gehen wir aber ohne Voreingenommenheit an die Untersuchung der moralischen Werte, so sehen wir sofort, dass für sie der Anspruch charakteristisch ist, absolut, unabhängig von aller Vergleichung zu gelten und darum auch über jeden Preis erhaben zu sein. Es hilft den Vertreter des

[1]) Vgl. z. B. J. Conrad, Leitfaden zum Studium der Nationalökonomie (Jena 1901), S. 4.

[2]) S. W. (Grisebach) III, 542.

ethischen Relativismus nichts, wenn er auf die Welt der harten Thatsachen hinweist, wo auch dasjenige, was wir als sittlich wertvoll ansehen, als Ware gehandelt wird, die ihren Marktpreis hat: Bei Kant findet sich einmal folgende Stelle: „Ein Mitglied des englischen Parlaments stiess in der Hitze die Behauptung aus: Ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggibt.“[1]) Kant überlässt es einem jeden, bei sich selbst auszumachen, ob dies wahr ist. Auch hier braucht dies nicht entschieden zu werden. Aber nehmen wir einmal dem Relativisten zu Gefallen an, es wäre wahr: wäre dann wirklich die Relativität der sittlichen Werte damit bewiesen? Offenbar nicht. Denn das „Sich=weggeben“ geschähe ja doch nicht *auf Grund* des Sittengesetzes, sondern es wäre gerade ein Verstoss *gegen* das Sittengesetz, *gegen* die sittlichen Werte. Nur das Eine wäre allerdings bewiesen, dass das Sittengesetz nicht in demselben Sinne gilt wie ein Naturgesetz, dem alle Thatsachen mit Naturnotwendigkeit entsprechen. Aber um das zu glauben, bedürfen wir nicht erst dieses Beweises.

Wir dürfen sogar behaupten, dass gerade solche von den Thatsachen hergeleiteten Beispiele nur geeignet sein können, uns zu zeigen, wie sich die sittlichen Wertungen herausheben aus der Sphäre des Relativen und wie es darum ein Aufgeben der Bedingungen der Möglichkeit einer Ethik überhaupt bedeuten würde, wollte man mit dem Relativismus Ernst machen und ihn zu Ende denken. Denn gesetzt, wir hätten einen Fall zu beurteilen, in dem jemand seine sittliche Würde buchstäblich verkauft hat: dann fragen wir nicht erst, wie hoch der Preis gewesen ist. Wir meinen nicht etwa: So billig durfte er sich nicht hergeben; das ist sittlich verwerflich: er hätte zum Mindesten noch tausend Thaler mehr fordern sollen. — Nein! Es genügt die alleinige Thatsache, *dass* sittliche Werte wie Waren behandelt worden sind, die ihren Preis haben, um unser Urteil zureichend zu begründen. Wir stehen hier vor einem absolut gebietenden Wert, vor einer Wertung, die sich schlechterdings dagegen

[1]) S. W. (2. Hartensteinsche Ausgabe) VI, 133.

sträubt, erst durch Vergleichung mit anderen Wertungen festgesetzt zu werden. Die sittlichen Werte sind eben darum nicht relativ sondern absolut, weil sie (im teleologischen Sinne) die Bedingung aller sonstigen Wertungen enthalten: nur unter der Bedingung, dass die Anforderungen des Sittengesetzes gewahrt bleiben, bestehen die relativen Wertungen, die sich auf irgend welche privatwirtschaftlich oder sonstwie in Betracht kommenden Güter beziehen, zu Recht. So kann uns also das Dogma von der Relativität aller Werte nicht darin irre machen, nach absolut giltigen Prinzipien der Moral zu fragen.

Ist aber erst einmal dieses Dogma durchschaut, so kann auch der immer von Neuem wieder aus der Thatsache der Verschiedenheit und geschichtlichen Veränderung der sittlichen Wertungen gezogene Einwand nicht mehr gefährlich werden. Er beruht darauf, dass man das Sittliche da in seinem innersten Kern zu haben wähnt, wo es uns nur in dem Gewande verhüllt erscheint, das ihm von historisch bedingten Umständen verschiedenster Art umgethan worden ist. Will man erkennen, was sittliche Wertungen sind, so darf man nicht vor der Thatsache des Wandels sittlicher Anschauungen Halt machen. Nach zwei verschiedenen Seiten lässt sich die scheinbar in dieser Thatsache liegende Schwierigkeit aufheben: Entweder kann man nämlich, wie dies schon David Hume (wenn auch mit anderer Tendenz) gethan hat, darauf den Nachdruck legen, dass all diesen verschiedenen und einander widersprechenden Gestaltungen des sittlichen Lebens doch ein einheitliches Gesetz zu Grunde liegt. Oder aber, man kann in den historischen Durchschnitten des sittlichen Lebens verschiedenwertige Entwicklungsstufen des Sittlichen sehen, Entwicklungsstufen, die ihren Massstab an dem Ideal des Guten haben.

Diese beiden Möglichkeiten, die historisch gegebene Relativität der sittlichen Anschauungen mit der absoluten Moral zu versöhnen, fliessen aus den beiden Beurteilungsprinzipien, die wir einem jeden Objekt sittlicher Bewertung gegenüber in Anwendung bringen können.

Das eine dieser beiden Prinzipien — ich nenne es das subjektive — dient zur Wertbeurteilung der Subjekte, der Träger des sittlichen Lebens, also der Individuen. Dies ist sein Gegenstand. Und da nun dieser Gegenstand im Wechsel des geschichtlichen Daseins in immer anderer Gestalt auftritt, so wird auch das gesuchte Beurteilungsprinzip dem Rechnung zu tragen haben. Eine sittliche Persönlichkeit aus unserem modernen Kulturkreise bethätigt sich in ganz anderer Art als eine sittliche Persönlichkeit aus einem anderen Volke oder aus einer anderen Zeit. Der sittliche Wert der Individuen ist eben nicht abhängig von irgend welcher inhaltlichen Bestimmung ihres Handelns sondern nur von einem formalen Verhalten, das sie in ihrem Thun beobachten. Und dementsprechend muss auch das Prinzip, nach dem wir über den sittlichen Wert der Individuen urteilen dürfen, von jeder inhaltlichen Bestimmung frei und mithin lediglich formal sein.

Doch wird es nicht das von Kant entwickelte formale Prinzip sein können: denn wenn wir nach demjenigen fragen, was in allen Gestaltungen sittlichen Lebens notwendig enthalten sein muss, so werden wir davon absehen müssen, eine Allgemeingiltigkeit der Maximen finden zu wollen. Vor Allem auf niederen Kulturstufen, aber auch bei manchen komplizierteren Erscheinungen ist dieser Gedanke eines allgemeinen moralischen Bewusstseins unwirksam, und doch können wir auch da sittliches Handeln finden. Sittliches Handeln setzt ganz allein dies voraus, dass der Handelnde ein Gewissen hat, ein Pflichtbewusstsein. Das ist die unerlässliche, aber auch die einzige unerlässliche Bedingung sittlicher Bethätigung: wo *kein* Bewusstsein der Pflicht ist, da ist auch kein sittliches Leben möglich; wo aber das Bewusstsein der Pflicht *ist*, wo sittliche Überzeugungen *sind*, da hat auch die sittliche Beurteilung ihr Recht.

Und lediglich dies kann darum auch das Prinzip sein, nach dem wir den sittlichen Wert irgend eines Individuums bemessen, dass wir fragen, ob es gehandelt hat nach der

Überzeugung von seiner Pflicht, nach bestem Wissen und Gewissen.[1]) — Wie dann diese pflichtmässigen Überzeugungen inhaltlich bestimmt sind, ist für den sittlichen Wert des Individuums gänzlich belanglos. Denn hier kommen Momente in Betracht, für die das Individuum nicht verantwortlich gemacht werden kann: intellektuelle Veranlagung und Abhängigkeit von historisch bedingten Verhältnissen. Die *sittliche* Beurteilung der Individuen hat von diesen Momenten zu abstrahieren; sie fragt allein danach, ob gehandelt worden ist nach bestem Wissen und Gewissen, ob der Handelnde bestrebt gewesen ist, pflichtmässig zu handeln. —

Wie steht es aber bei diesem Beurteilungsprinzip mit solchen Individuen wie etwa einem überzeugten Ketzerrichter? Denken wir an einen Conrad von Marburg, an einen Torquemada, und nehmen wir an, diese Männer seien von der Gottwohlgefälligkeit und sittlichen Berechtigung ihres Thuns völlig überzeugt gewesen. Erweist nicht die Formel, die vom besten Wissen und Gewissen spricht, vor solchen Beispielen ihre Ohnmacht? Dergleichen Einwürfen begegnet man nicht selten, und wenn dann der Vertreter der Gewissensmoral den Mut hat zu sagen, dass er allerdings auch an Conrad von Marburg und an Torquemada keine Schuld finden kann, wofern nur zugegeben wird, dass sie in ehrlicher Überzeugung gehandelt hätten, so kann er die Antwort bekommen: das sei dann überhaupt keine Ethik mehr, und man solle doch aufhören von Sittlichkeit zu sprechen, wenn man solche Schurken wie die Männer der römischen Inquisition in Schutz nehmen wolle. Nun, ich gestehe, dass ich dies recht engherzig finde. Die Ethik ist ja allerdings eine unhöfliche Wissenschaft; aber sie ist doch nicht bloss zum Verurteilen da. Das Einzige, was man einem überzeugten Ketzerrichter vorwerfen kann, ist, dass seine Einsicht behindert war durch Schranken historischer Art: denselben Vorwurf, der aber kein *sittlicher* Vorwurf ist, wird man aber auch dem entgegenhalten dürfen,

[1]) Vgl. Fichte, S. W. IV, 156.

der uns verbieten will, die Frage nach dem sittlichen Wert eines Ketzerrichters so zu stellen, ob der Betreffende überzeugt gewesen ist, ob er nach bestem Wissen und Gewissen gehandelt hat.

Eben darin liegt die über die Schranken von Raum und Zeit erhabene, die ewige Giltigkeit des subjektiven formalen Beurteilungsprinzips, dass es alle beliebigen moralischen Anschauungen in sich aufnehmen kann. Die Anschauungen darüber, ob dies oder jenes sittlich und löblich ist, sind dem Wandel der Zeit unterworfen; nicht aber ist ihm unterworfen die Anschauung darüber, dass *der* sittlich handelt, der nach bestem Wissen und Gewissen handelt, der nach der Überzeugung von seiner Pflicht handelt, der immer strebend sich bemüht.

Mit bewundernswerter Klarheit hat diesen Gedanken, wie schon bemerkt, einer der Klassiker der Philosophie entwickelt: David Hume. Nachdem er in seiner „Inquiry concerning the Principles of Morals" die Psychologie der moralischen Phänomene einer feinsinnigen Untersuchung unterzogen hat, giebt er in einer zum Schlusse noch beigefügten Abhandlung — sie ist überschrieben: „A Dialogue" — tiefgehende Ausführungen über die Relativität der ethischen Wertungen. Hume vergleicht die sittlichen Anschauungen seiner englischen Zeitgenossen mit denen der alten Griechen und Römer. Er findet dabei die grössten Differenzen, und er zeigt, dass es nicht angeht, einen Griechen oder Römer nach englischem gemeinem Recht zu richten. „Would you try a Greek or Roman by the common law of England? Hear him defend himself by his own maxims; and then pronounce."[1]) Nur nach den von ihm selbst anerkannten Maximen darf ein Individuum auf seinen sittlichen Wert hin beurteilt werden. Hume gibt der Überzeugung Ausdruck, dass bei allen Völkern und zu allen Zeiten dieselben Prinzipien der moralischen Beurteilung in Geltung gewesen sind, so weit auch die materialen Inhalte

[1]) Essays moral, political, and literary (Green and Grose, London 1889) II, 294.

aus einander gehen mochten: „the principles upon which men reason in morals are always the same; though the conclusions which they draw are often very different.“ [1]) Es handelt sich hier um eine Einsicht fundamentalster Art. Hume selbst hat allerdings die ganze Tragweite seiner Argumentation nicht ermessen; wir aber können das aus ihr lernen, dass der Vorwurf der Inhaltslosigkeit der formalen Ethik nichts Anderes ist als ein Missverstehen der moralischen Thatsachen. Das Prinzip der moralischen Beurteilung muss notwendig inhaltslos sein, eben damit es auf jedweden Inhalt bezogen werden kann, den der Reichtum des geschichtlichen Lebens zu Tage fördert. Die „first principles“ der moralischen Beurteilung sind immer dieselben, wie es auch, um wieder ein Humesches Beispiel zu bringen, dasselbe Gesetz der Schwere ist, nach dem der Rhein nordwärts, die Rhone aber nach Süden fliesst.[2])

Die Inhaltslosigkeit unseres Prinzips ist also kein Mangel, sondern sie dient uns zum Kompass in der Geschichte. Wir verstehen nun, dass wir bei der sittlichen Beurteilung der Individuen immer von *den* sittlichen Überzeugungen auszugehen haben, die von denen, die wir beurteilen wollen, anerkannt werden. Wir werden den Athener aus dem Perikleischen Zeitalter nur nach seinen eigenen sittlichen Maximen beurteilen, wir werden ihm manches nicht zum Vorwurf machen, was wir uns selbst nicht erlauben dürften. Nur in der einzigen formalen Hinsicht beurteilen wir den alten Griechen und jeden beliebigen Anderen wie uns selbst: wir fordern von ihm wie von uns, dass sein Handeln übereinstimmt mit seiner Überzeugung von seiner Pflicht. —.

Nun aber fordert auch die andere Frage Erledigung: die nach der objektiven Bedeutung der moralischen Werte. Wenn es die einzig mögliche Beurteilungsweise moralischer Phänomene wäre, dass alle moralischen Anschauungen be-

[1]) A. a. O. 299.
[2]) A. a. O. 297.

rechtigt sind, sofern sie nur in ehrlicher Überzeugung dafür gehalten werden, so würden wir nicht sagen dürfen, dass *unsere* moralischen Wertungen höherwertig sind als die des Kannibalen oder des Molochdieners, der in aufrichtiger Verehrung seines Götzen diesem blutige Menschenopfer darbringt. Ist es jedoch richtig, dass es Wertunterschiede in den verschiedenen moralischen Anschauungen gibt, so muss ein objektiver Massstab gelten, an dem diese zu messen sind. Was bisher, in der subjektiven Betrachtung, Prinzip war, wird hier Objekt einer weiteren Wertbeurteilung.

Damit kommen wir zu den Problemen, die den Gegenstand der Kantischen Moralphilosophie bilden. Denn, im Prinzip wenigstens, ist Kants Ethik streng objektiv. Allerdings ist Kant darin sehr oft missverstanden worden — nicht ohne seine eigene Schuld. Schon der berühmte Satz, mit dem die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" anhebt, ist zweideutig formuliert: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."[1]) Dieses Wort ist sehr oft mit dem Ausdruck der Zustimmung zitiert worden, zugleich aber doch sehr gegen die Meinung Kants. Will man diese letztere treffen, so darf man den Satz durchaus nicht im individualistischen Sinne interpretieren. Kant will keineswegs sagen, dass es bei der sittlichen Beurteilung ausschliesslich oder vor Allem darauf ankomme, dass jemand das Gute *gewollt*, es nach seinen besten Kräften und nach seiner besten Überzeugung in ehrlicher Arbeit *angestrebt* habe, sondern er selbst gibt an späterer Stelle die authentische Interpretation, die über die objektive Bedeutung des Satzes keinen Zweifel mehr lässt: „Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, ... dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann."[2])

[1]) S. W. (2. Hartensteinsche Ausgabe) IV, 241.
[2]) A. a. O. 285.

Hier sehen wir: Kants Ethik ist so objektiv wie die Logik. Das schlechterdings gute Wollen, von dem Kant spricht, ist ein Ideal ebenso wie das schlechterdings richtige Denken. Das subjektive Gewissen ist untergeordnet der objektiven Allgemeingiltigkeit. Sofern es sich nun nicht um die Beurteilung von Individuen in Hinsicht auf ihren persönlichen Wert, sondern lediglich um die Beurteilung von sittlichen Anschauungen handelt, besteht, wie noch weiter zu zeigen sein wird, dieses objektive Ideal zu Recht, und in seiner Herausarbeitung und Aufstellung liegt der eigentliche Sinn und Wert der Kantischen Ethik. Nun glaubt freilich Kant mit diesem Allgemeinheitsprinzip auch das Problem der Gewissensethik gelöst. Er macht dabei die Voraussetzung, jeder Mensch habe in seinem Gewissen einen Richter, der in objektiv giltiger Weise zu entscheiden vermöge, und auf Grund dieser Voraussetzung mutet darum Kant ganz konsequenter Weise jedem Individuum zu, es solle nach dieser Regel der Allgemeingiltigkeit, nach dem objektiv giltigen kategorischen Imperativ handeln. Man erinnere sich nur z. B., wie er die Möglichkeit, dass ein Ketzerrichter ehrlich überzeugt sein könne, leugnet und wie er in gleicher Weise dem den göttlichen Befehl respektierenden und zur Opferung seines Sohnes bereiten Abraham *Gewissenlosigkeit* vorwirft.[1]) Das ist nun durchaus unhistorisch: von einem jüdischen Patriarchen kann man nicht verlangen, dass er Erwägungen anstellt wie ein Weltweiser des 18. Jahrhunderts. Kant verwechselt die überzeitliche, überhistorische praktische Vernunft mit dem stets nur in historischer Bedingtheit auftretenden Gewissen. Wilhelm Windelband hat einmal gesagt: „Kant verstehen, heisst über ihn hinausgehen."[2]) Hinsichtlich der Moralphilosophie trifft dies ganz gewiss zu. Will man sie verstehen, so darf man sich durch die von Kant begangene Verwechslung der objektiven praktischen Vernunft mit dem subjektiven Gewissen nicht irre machen lassen: man muss Kant verstehen

[1]) A. a. O. VI, 183 u. 285 f.; VII, 380 Anm.
[2]) Präludien, Vorwort S. VI.

als einen Vertreter der objektiven Moral. Indem man ihn aber *so* versteht, geht man über ihn hinaus. —

Gegenstand der objektiven moralischen Beurteilung ist nicht der sittliche Wert des Individuums. Die objektive Beurteilung fragt vielmehr nach den sittlichen Anschauungen selbst, sei es nun eines Individuums oder eines Volkes oder eines Zeitalters. Sie beurteilt nicht Personen, sondern die Anschauungen der Personen. Sie macht nicht verantwortlich, sie erhebt keine Vorwürfe, sondern sie begnügt sich damit, schlechthin zu beurteilen. Wenn wir irgend eine der Sittengeschichte angehörige, von unserem heutigen Standpunkte aus verwerfliche, zu jener Zeit oder in jenem Lande aber noch in völliger Naivität auftretende Erscheinung beurteilen und zwar verurteilen, so wollen wir doch mit unserm Werturteil nicht die in Frage kommenden Persönlichkeiten als unsittlich bezeichnen, sondern lediglich die Anschauungen, denen sie huldigen. Das gilt selbst dann, wenn wir bestimmte Personen als Beispiele anführen: diese mögen uns in solchem Falle dazu dienen, um die betreffende Erscheinung in lebendigeren Zügen zu charakterisieren; unser sittliches Werturteil bezieht sich aber nicht auf die in Betracht stehende Handlung, sofern sie von diesen mit Namen genannten Persönlichkeiten begangen worden ist, sondern es bleibt durchaus unpersönlich. Wir machen niemanden dafür verantwortlich, dass er das Kind seiner Zeit und seines Volkes ist, und dass er diesen oder jenen Beeinflussungen seiner Umgebung ausgesetzt gewesen ist. Und eine Verpflichtung, sich über diese Einflüsse, wo sie verderblicher Art sind, zu erheben, besteht erst in dem Augenblick, in dem sich das individuelle Gewissen gegen die in seiner Umgebung geltende Sitte rege macht: damit aber sind wir wieder beim subjektiven Prinzip der moralischen Beurteilung. Erst wenn wir zur Annahme Grund haben, dass jemand durch sein Gewissen zur Anerkennung irgend welcher moralischer Werte geführt worden war, die gleichwohl in seiner Lebensführung nicht zum Ausdruck gekommen sind: erst dann involviert unser objektives moralisches Werturteil auch die Beurteilung des

sittlichen Wertes einer Person. Für sich betrachtet aber ist das objektive moralische Werturteil nichts als das unpersönliche Urteil über eine sittliche Anschauung.

Und was ist nun das Prinzip, nach dem wir diese unpersönlichen, diese objektiven Werturteile fällen? Als das klassische Beispiel einer objektiven Ethik habe ich bereits diejenige Kants genannt. In ihr finden wir auch das gesuchte Prinzip. Nicht zwar in der nicht ganz einwandfreien Formel des kategorischen Imperativs, wohl aber in dem, was der eigentliche Sinn dieser Formel ist, in der Lehre von der Autonomie.

Es haben sich an dieses Wort manche Missverständnisse geknüpft: immer wieder hat man gemeint, Autonomie bedeute bei Kant das Recht der individuellen Selbstentscheidung. Diese subjektivistische Interpretation ist jedoch, wie sich aus dem bereits Gesagten schon ergibt, unrichtig, und auch wir wollen den Ausdruck nicht in dieser Bedeutung nehmen; sondern ebenso wie Kant wollen wir unter Autonomie die allgemeingiltige, die vernünftige Gesetzlichkeit des Willens verstehen. —

In seiner Unmittelbarkeit ist der Mensch mit seinem Triebleben ein Stück Natur, lediglich ein Stück Natur. Das Triebleben ist von der Naturgesetzlichkeit umspannt, und jede andere Betrachtungsweise wäre ihm gegenüber unberechtigt. Dieser Naturgesetzlichkeit stellt aber dann der Mensch, der sich seines eigenen Willens bewusst zu werden beginnt, selbstgesetzte Zwecke gegenüber: er weiss sich als wollendes Subjekt im Unterschied von der Natur als dem Reich der Objekte. Er fängt an, sich als ihren Herrn zu betrachten: denn er vermag ihr seinen Willen aufzuzwingen. Er fängt an, sich seiner Freiheit bewusst zu werden. Immer aber wird diese freie Zwecksetzung wieder abgebrochen durch das der Natur angehörige Triebleben, das sich mit seiner elementaren Gewalt geltend macht. Doch gewinnt mehr und mehr das Bewusstsein an Kraft, dass dieses Spiel der Triebe den Menschen in Unfreiheit verharren lässt, dass aber Freiheit ein Wert ist. Und so ersteht schliesslich das ideale Ziel einer absoluten Freiheit,

d. h. der absoluten Unabhängigkeit des Willenslebens von der blinden Triebbestimmtheit. Die Zwecksetzungen des Menschen sollen sich nicht mehr regellos nur hin und wieder im naturbestimmten Lauf des Trieblebens geltend machen, sondern sie sollen ihn beherrschen. Sie sollen nicht ihren Grund und ihren Sinn letztlich doch im Naturhaften haben; die Motive der Zwecksetzungen sollen nicht bloss Naturtriebe sein: sondern das gesamte Triebleben soll unter der Botmässigkeit der freien Zwecksetzung stehen, d. h. derjenigen Art von Zwecksetzung, die ihren Grund nicht hat in der Natur, sondern ganz ausschliesslich im Subjekt, in demjenigen am Individuum, was nicht nach Naturbegriffen gedacht werden kann. Die Zwecksetzungen des freien Menschen stellen ein selbständiges System dar, in dem die Natur nur Mittel ist für die vom Menschen gesetzten Zwecke. „Die gesamte Sinnenwelt soll unter die Herrschaft der Vernunft kommen, Werkzeug derselben sein in den Händen der vernünftigen Wesen ... Die Vernunft ist mit sich einig: und die Sinnenwelt ist ihr untergeordnet. — Dies ist das uns vorgesteckte Ziel.“ [1])

Eben weil nun die Vernunft mit sich einig ist, kann dieses von der Natur unabhängige System der Werte nur eines sein: die Unabhängigkeit von der Naturbestimmtheit vollendet sich erst, indem die Zwecksetzungen selbst nach einem Gesetz geschehen, durch das sie notwendig bestimmt sind. So lange sie nicht einem allgemeingiltigen und einheitlichen Gesetz unterstellt sind, so lange sind sie nur mehr oder minder zufällige Unterbrechungen der naturhaften Triebbestimmtheit. Soll aber diese Naturwüchsigkeit des Trieblebens vom freien Ich beherrscht sein, so muss sie unter einem allgemeingiltigen Gesetz stehen. Um seiner Allgemeingiltigkeit willen kann dann aber dieses Gesetz nicht bei einem Menschen so, bei einem andern anders lauten, sondern hier ist die Frage nach dem einen, einzig möglichen Gesetz des Vernunftwillens.

Natürlich ist keine Rede davon, dass uns dieses vollendete

[1]) Fichte, S. W. IV, 299.

System des freien Vernunftwillens irgendwo gegeben wäre. In der Wirklichkeit finden wir nur mehr oder minder zusammenhängende Systeme sittlicher Wertungen realisiert. Auf tiefen Kulturstufen gibt es nur hin und wieder ein Durchbrechen des Trieblebens durch eine freie That. Wir sprechen von einem Steigen der sittlichen Kultur, wenn diese Durchbrechungen des unreflektierten Naturlaufs durch persönliche Zwecksetzungen häufiger werden und Zusammenhang unter einander gewinnen. Das ideale Ziel aber ist der allumfassende Inhalt und vollkommene Zusammenhang dieser freien Zwecksetzungen. Und das ist der Begriff der Autonomie.

Diese Autonomie, die sittliche Selbständigkeit, ist der letzte Sinn und Zweck des sittlichen Lebens überhaupt. Sie ist darum der Massstab, an dem die verschiedenen Systeme der moralischen Wertungen, wie wir sie aus der Geschichte herauspräparieren können, ihrem objektiven Werte nach zu beurteilen sind; die Anwendung, die wir von diesem Massstab machen, besteht darin, dass wir fragen, in wie weit irgend ein gegebenes Wertsystem seinen letzten Zweck erfüllt, in wie weit in ihm der Gedanke der sittlichen Selbständigkeit zum Durchbruch gekommen ist.

So haben wir auch hier, im Begriff der sittlichen Selbständigkeit, ein Prinzip gefunden, das rein formal ist. Es lässt sich keine einzige inhaltlich bestimmte sittliche Forderung daraus ableiten. Aber das ist auch nicht nötig. Für die Inhalte sorgt die Wirklichkeit, die uns umgibt, und Aufgabe der Moralphilosophie ist, die Wirklichkeit zu messen an dem Begriff der sittlichen Selbständigkeit des Menschen. „Ich soll ein selbständiges Ich sein: dies ist *mein* Endzweck; und alles das, wodurch die Dinge diese Selbständigkeit befördern, dazu soll ich sie benutzen, das ist *ihr* Endzweck.“ So hat der grösste unter den Nachfolgern Kants, so hat Fichte[1]) die Aufgabe formuliert, durch deren Erfüllung die Menschheit ihrem Dasein Wert geben kann. Die Autonomie ist die Aufgabe der Mensch-

[1]) S. W. IV, 212.

heit — nicht des Individuums: *dessen* Aufgabe ist es, nach der Überzeugung von seiner Pflicht zu handeln. Damit ist aber zunächst überhaupt noch nichts von einer *allgemeingiltigen* sittlichen Selbständigkeit gesagt.

Dass ich in dieser Weise zwischen einer allgemeingiltigen sittlichen Aufgabe der Menschheit und einer besonderen sittlichen Aufgabe für das Individuum unterscheide, führt mich freilich von Fichte und noch mehr von Kant fort, die mit ihrer Moral des allgemeingiltigen Vernunftwillens zugleich auch die Fragen der Gewissensethik gelöst glaubten. Die notwendige Folge dieser Nicht-Unterscheidung ist nun, dass bei ihnen die moralphilosophischen Grundbegriffe eine fatale Neigung zeigen, aus der objektiven Bedeutung, die ihnen der Gesamtcharakter des Systems gibt, ins Subjektive „umzuschlagen". Fichte hat allerdings versucht, ausführlich zu begründen, warum die Moral des allgemeingiltigen sittlichen Bewusstseins zugleich die des individuellen Gewissens sein müsse, und insofern kann ihm wenigstens hinsichtlich der Entwicklung des Problems keine Unklarheit vorgeworfen werden. Allein die Argumentation, auf die Fichte die Einordnung der Gewissensethik in die objektive Betrachtungsweise stützt, ist abhängig von einer metaphysischen Voraussetzung, und schon darum ist sie — abgesehen von manchen Einwendungen, die sich gegen ihre Konsequenzen erheben lassen — unannehmbar für eine „kritische" Moralphilosophie, von deren Prinzipien hier gehandelt werden soll. Fichte meint nämlich, es gäbe ein absolut giltiges und von jedem Menschen anwendbares Kriterium der sittlichen Erkenntnis.[1]) Dieses Kriterium liege in einem Gefühl der Evidenz, das sich dann einstelle, wenn unser empirisches Bewusstsein übereinstimmt mit unserem ursprünglichen Ich. Durch diese Harmonie entstehe ein Gefühl der Zusammenstimmung, durch das die Einbildungskraft gezwungen werde „wie bei aller Realität". „Ich kann nicht anders, als die Sache so ansehen, es ist, wie bei jedem Gefühle, Zwang vorhanden."[2]) In dieser

[1]) S. W. IV, 163 ff.
[2]) A. a. O. 167.

Theorie ist nun aber vorausgesetzt, dass das reine Ich nicht bloss im teleologischen, sondern auch im ontologischen Sinne eine „Realität" ist: wie sollte sonst aus seiner Harmonie mit dem empirischen Bewusstsein etwas Psychologisches (eben jenes besondere Gefühl der Evidenz) folgen, wenn das reine Ich nicht selbst etwas Psychologisches, und also nicht bloss etwas Sein-sollendes, sondern auch etwas Seiendes wäre? Aus der Übereinstimmung des empirischen Ich mit dem rein teleologisch gefassten Ideal des objektiv giltigen Sittengesetzes kann psychologisch nichts folgen. Erst wenn der ursprünglich rein teleologische, normative Begriff mit ontologischer Realität umkleidet wird, mag es einer metaphysischen Psychologie verständlich erscheinen, dass sich Gefühle besonderer Art einstellen, sobald sich das empirische Bewusstsein zu seiner Höhe erhebt. Da wir es aber nicht für möglich halten, mit Hilfe einer teleologischen Metaphysik die Probleme der Ontologie zu lösen, so müssen wir Fichtes Versuch ablehnen, die Kluft zwischen subjektiver und objektiver Ethik zu überbrücken. Wir müssen daran festhalten, dass der Begriff des Gewissens und der des allgemeingiltigen Vernunftwillens scharf von einander zu scheiden sind.

Ich brauche dem Gesagten kaum hinzuzufügen, dass meine vorhin gegebene Exposition des Begriffes der objektiven Autonomie nicht den Anspruch erhebt, die Kantische oder Fichtesche Lehre *historisch* korrekt zu interpretieren; sie will nur die *systematisch* korrekte Interpretation des Begriffes sein, wie ihn die (im Prinzip von Kant und Fichte vertretene) Moral des allgemeingiltigen sittlichen Bewusstseins nötig hat.

Wie wenig es den beiden grossen Denkern gelungen ist, den objektiven Charakter ihrer Ethik klar herauszuarbeiten, wird in merkwürdiger Weise durch die Thatsache illustriert, dass sie beide von Hegel als Vertreter der subjektiven Gewissensethik aufgefasst werden — und Hegel ist derjenige Philosoph, der zu unserm Problem der *Unterscheidung* der beiden Moralprinzipien den bedeutendsten Beitrag geliefert hat: seine bekannte Distinktion zwischen

Moralität und Sittlichkeit betrifft unser Thema. Allein die Lösung, die Hegel gibt, unterliegt schweren Bedenken. Hegel hat die Berechtigung und Tragweite des subjektiven Prinzips stark unterschätzt, indem er der subjektiven Moralität ihre Selbständigkeit bestreitet und sie nur als ein der objektiven Sittlichkeit untergeordnetes Moment gelten lassen will. Beides, die missverständliche Auffassung der Kant-Fichteschen Ethik und die Unterschätzung der Rechte des subjektiven Gewissens, hängt bei ihm damit zusammen, dass er das Problem nicht ganz zutreffend, oder sagen wir bestimmter: in allzu grosser Abhängigkeit von seiner Logik formuliert. Er bezeichnet nämlich das subjektive Prinzip als formal, das objektive als material. Allein, wie schon bemerkt, betreffen beide Prinzipien nur die Form. Die Materie des Handelns ist überhaupt nicht Gegenstand einer sittlichen Beurteilung. (Meine Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Sittlichkeit will darum auch nicht verwechselt sein mit dem Gegensatz zwischen „recht handeln" und „richtig handeln": der Begriff des „richtig Handelns" ist in der prinzipiellen Ethik, so viel ich sehen kann, unbrauchbar; er betrifft die Materie des Handelns, und diese ist beim „richtig Handeln" nicht bloss von sittlichen, sondern in erster Linie von intellektuellen Faktoren abhängig.) Indes, Hegel fasst den Unterschied zwischen subjektiver Moralität und objektiver Sittlichkeit so, als ob erstere lediglich formal, letztere aber inhaltlich bestimmt wäre. Da er nun sehr gut weiss, dass Kant sein Moralprinzip für bloss formal erklärt, identifiziert er es mit dem Prinzip einer Gewissensethik, ohne zu beachten, dass Kants Forderung der Allgemeingiltigkeit diese Auslegung verbieten musste.

Geht aber somit die von Hegel geübte Kantkritik von einer nicht zutreffenden Auffassung Kants aus, so kann auch die systematische Fortführung des Kantischen Moralproblems nicht befriedigend ausfallen, sondern die Verkennung der Bedeutung des Formalen wird auch der eigenen Theorie verhängnisvoll: Hegel spricht der *subjektiven Moralität,* der Gewissensmoral, darum ein selbständiges

Recht ab, weil es ihr an allem Inhalt gebricht. Damit aber wird er, wie gleich zu zeigen sein wird, dem Gewissen nicht gerecht. Und die *objektive Sittlichkeit* leidet bei ihm darunter, dass sie mit bestimmten Inhalten erfüllt wird, wodurch sie zu einer historisch bedingten Gestalt der Sittlichkeit herabsinkt. Es sind Hegels eigene subjektive und historisch bedingte Überzeugungen, die er uns als objektiv giltig vortragen will: das aber ist ein entschiedener Rückschritt hinter Kant zurück, der im Begriff der allgemeingiltigen Form den einzig möglichen Weg zum Überhistorischen erkannt hatte.

Der erste dieser beiden Punkte, die Abschätzung der subjektiven Moralität, bedarf noch einiger Bemerkungen. Hegel hätte, nachdem er einmal den Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Beurteilung erfasst hatte, in fruchtbarer Weise über Kant hinausführen können. Er hat sich aber den ihm hier offen stehenden Weg selbst verbaut.

Wenn man im achten Band seiner Werke, den „Grundlinien der Philosophie des Rechts", den Abschnitt über die Moralität zu lesen anfängt, so stösst man sehr bald auf den eigentümlichen Satz: „Das Moralische ist zunächst nicht schon als das dem Unmoralischen Entgegengesetzte bestimmt . . ., sondern es ist der allgemeine Standpunkt des Moralischen sowohl, als des Unmoralischen, der auf der Subjektivität des Willens beruht."[1]) In den folgenden Ausführungen, die speziell das Gewissen betreffen, erscheint auch dieses lediglich als Subjektivität des Willens, als Willkür. „Das Gewissen ist als formelle Subjektivität schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins *Böse* umzuschlagen."[2]) Diese Auffassung des Gewissens als der willkürlichen Subjektivität bringt es bei Hegel mit sich, dass er gegen die Lehre, das *Wollen* des Guten sei dasjenige, wonach die sittliche Bewertung zu fragen habe, dass er gegen das selbständige Recht der subjektiven Moralität, der subjektiven sittlichen Überzeugung geltend macht: Wenn es nicht auf die Handlungen

[1]) A. a. O. (Ausgabe von 1833) 151.
[2]) A. a. O. 184.

selbst, sondern nur auf den guten Willen ankomme, so lasse sich für jede beliebige Handlung eine positive Seite und damit ein guter Grund und eine gute Absicht herausfinden.[1]) Hegel stellt die Gewissensmoral ausdrücklich zusammen mit der probabilistischen Theorie der Jesuiten. In der Lehre, dass es auf den guten Willen des Subjekts und nicht auf die Handlungen selbst ankomme, sieht er die Moral des Satzes, dass der Zweck die Mittel heilige.[2]) „Wenn", sagt Hegel, „wenn das gute Herz, die gute Absicht und die subjektive Überzeugung für das erklärt wird, was den Handlungen ihren Wert gebe, so gibt es keine Heuchelei und überhaupt kein Böses mehr, denn was Einer thut, weiss er durch die Reflexion der guten Absichten und Bewegungsgründe zu etwas Gutem zu machen, und durch das Moment seiner *Überzeugung* ist es gut."[3])

Alle diese von Hegel ziemlich weitschichtig erörterten Dinge treffen nun am Ziel vorbei: Hegel setzt hierbei durchgehends wunderlicher Weise voraus, dass das Gewissen auch erlaubt, dass mit ihm gehandelt werde. Allein wenn ich eine Scheusslichkeit vorhabe, sie zunächst mit guten Absichten beschönige, und sie dann, nachdem ich mich so vor mir selbst gerechtfertigt habe, „mit gutem Gewissen" begehe, so liegt eben die ganze Verwerflichkeit in der der betreffenden That voraufgegangenen Beschönigung, bei der ich unter allen Umständen heuchlerisch, unehrlich war — falls es mir überhaupt gelungen sein sollte, mir wirklich die Vortrefflichkeit meiner Absicht einzureden. Hegel hat nicht bedacht, dass es in alle Wege unmöglich ist, die Beschwichtigung des Gewissens mit gutem Gewissen vorzunehmen. Das Beschwichtigen des Gewissens ist selbst eine Handlung, die zu sittlicher Beurteilung Anlass gibt, und wenn die Moralphilosophie auf diese innerlichsten Handlungen ganz besonders nachdrücklich hinweisen muss, so zeigt sich gerade darin, wie verfehlt es ist, wenn Hegel meint, die subjektivistische Beurteilung hebe alle Heuchelei

[1]) A. a. O. 194.
[2]) A. a. O. 195.
[3]) A. a. O. 197.

und überhaupt alles Böse auf. Hegel hat das Recht der subjektiven Moralität darum verkannt, weil er die Thatsache des Gewissens viel zu oberflächlich aufgefasst hat. Er hat nie zu Ende gedacht, was in dem schlichten formalen Satze, dass man handeln soll nach seinem Gewissen, enthalten ist. So kommt er dahin, das selbständige Recht des Gewissens zu leugnen, es nur in Unterordnung unter das Allgemeingiltige anzuerkennen. Er fordert „die Wahrheit der Subjektivität", um in seiner Sprache zu reden, — mit Recht, sofern nach einem Massstab objektiver Wertschätzung gefragt wird, aber mit Unrecht, sofern es sich um die Beurteilung des sittlichen Wertes irgend welcher Subjekte handelt. Denn nun verfällt Hegel der Intellektualisierung der Ethik, „das Gewissen verdünnt er zum Wissen",[1]) wie ein paar schlagende Worte in jener umfassendsten kritischen Würdigung lauten, die Hegel zu teil geworden ist. Mit unübertrefflicher Präzision hat Haym dortselbst die Mängel der Hegelschen Ethik blossgelegt. „Es ist mit der praktischen Philosophie Hegels nicht anders, als mit seiner Metaphysik. Auch wo er am meisten und tiefsten im Realen zu sein sich einredet, dringt er nur oberflächlich in den Boden desselben ein. Auch seine praktischen Begriffe haben das welke Aussehen von Pflanzen, die nur in flacher Erde wurzeln. In der ganzen Tiefe des individuellen Lebens, in der konkreten Innerlichkeit liegt der mächtige Trieb und Stoff der Sittlichkeit. In diesen ergibigsten Schacht lebendiger Wirklichkeit hinabzusteigen, verschmäht der absolute Idealismus. Er weiss das Subjektive nur zu schätzen, sofern es ein Subjektives zu sein aufhört und sich zum Allgemeinen abgeklärt hat. Daher die Verflachung des Wollens zum Wissen; daher weiter die Missachtung, welche das subjektiv Geistige überhaupt und mit diesem das Individuelle erfährt. — Nichts charakteristischer in dieser Beziehung als die Stellung, welche der Begriff der Moralität in dem praktischen Teile des Systems einnimmt .... Zwischen das abstrakte Recht und die ob-

[1]) R. Haym, Hegel und seine Zeit (Berlin 1857), S. 376.

jektive Sittlichkeit in die Mitte genommen, ist die Moralität ein blosser Durchgangspunkt im Werden der Freiheit und Vernünftigkeit. Sofern sie sich als etwas Selbständiges geltend machen wollte, so wäre sie nach Hegel vielmehr etwas Unberechtigtes und Unsittliches." [1])

Indessen, wenn auch ohne Rückhalt zuzugeben ist, dass Hegel die Bedeutung des Gewissens zum schweren Schaden seiner Theorie verkannt hat, so ist darum doch sein Kampf gegen den Subjektivismus der Gewissensethik nicht ganz wertlos. *Das* wollen wir allerdings festhalten, dass dieser Kampf sein Ziel verfehlt. Aber etwas daraus lernen lässt sich immerhin. Nicht alle Einwände, die Hegel erhebt, lassen sich durch die Besinnung auf die tiefere Bedeutung des Gewissens erledigen. Denn in der That enthält die Gewissensethik, wenn sie zur alleinigen Ethik überhaupt gemacht, wenn sie *in jeder Hinsicht* verabsolutiert wird, Schwierigkeiten, und nur dann können diese Schwierigkeiten überwunden werden, wenn das System der Ethik neben dem subjektiven Beurteilungsprinzip auch ein objektives anerkennt. Damit gelangen wir zu einer neuen Frage, zur Frage nach dem Zusammenhange zwischen unseren beiden Prinzipien, und sie soll uns zum Schlusse noch beschäftigen.

Ich hatte vorhin, als ich den Begriff des objektiven Prinzips auseinandersetzte, dieses mehr postuliert als begründet. Ich hatte zwar gezeigt, dass es ohne ein solches objektives Prinzip keine Möglichkeit gäbe, den Wert der verschiedenen sittlichen Anschauungen selbst zu diskutieren. Aber muss es denn auch möglich sein, derartige Werturteile zu fällen, die beispielshalber die sittlichen Anschauungen eines Mohammedaners mit denen eines Christen verglichen? Wenn der Mohammedaner nach seinem Gewissen handelt, so handelt er recht, und wenn der Christ nach seinem Gewissen handelt, so handelt auch er recht, die Handlungen

[1]) A. a. O. 375 f.

selbst und die Maximen, aus denen sie fliessen, mögen so verschieden sein wie sie wollen. Ist es berechtigt, noch darüber hinaus zu fragen?

Ich glaube, es ist nicht nur berechtigt, sondern es ist notwendig. Ist nämlich einmal der *kategorisch gebietende* Charakter des Pflichtbewusstseins zugestanden — und ohne dieses Zugeständnis gibt es überhaupt keine Sittlichkeit sondern allenfalls nur Lebensklugheit —, ist einmal die *Pflicht* als *wirklich sittliche* Pflicht anerkannt, so ist eben damit auch schon eine Voraussetzung zugegeben, die unausweichlich die Anerkennung eines objektiv giltigen Massstabes nach sich zieht: Wenn ich streben soll, meine Pflicht zu erfüllen, so liegt darin die Anerkennung dessen, dass irgend etwas meine Pflicht *ist*, unabhängig davon, ob ich sie erkenne und ob ich sie erfülle. Ich *soll* sie ja eben erkennen oder doch zu erkennen suchen. Mein individueller sittlicher Wert hängt natürlich nicht davon ab, ob ich sie wirklich erkannt, sondern nur davon, ob ich mit sittlichem Ernst gestrebt habe, sie zu erkennen, und ob ich in meinem Handeln die Konsequenzen gezogen habe. Aber meine Pflicht wäre nicht *Pflicht*, wenn sie nicht ihre Begründung jenseits aller Subjektivität hätte. — Hegel wirft der subjektivistischen Gewissensethik vor, wenn das Sittengesetz erst durch meine Überzeugung zu einem Gesetz, zu einem mich Verpflichtenden und Bindenden, gemacht werde, so sei es ja doch „eigentlich etwas Äusserliches, das mir so oder so begegnen kann".[1]) Meine Überzeugung werde damit aber selbst zu etwas ganz Geringfügigem herabgesetzt. Gegen *den* Subjektivismus, der das objektive Sittengesetz überhaupt leugnet, hat Hegel hiermit Recht: es hätte in Wahrheit keinen Sinn mehr, nach Pflichterfüllung zu streben, und das kategorisch lautende Gebot, das da befiehlt, Alles, die ganze Kraft an die Pflichterfüllung zu setzen, wäre widersinnig, wenn die Pflicht wirklich nur dieses Äusserliche und Geringfügige wäre, das mir so oder so begegnen kann. Es liegt also im kategorischen Charakter des Pflicht-

[1]) Hegels Werke VIII, 199f.

gebotes, das zum Individuum spricht, doch schon die Voraussetzung einer objektiven Begründung, die über die Schranken individueller Endlichkeit hinausreicht.

Betrachten wir das subjektive Prinzip der Gewissensethik noch weiter. Es stellt das Individuum gänzlich auf sich selbst; es bedeutet die Anerkennung des unbedingten Rechtes der Selbstentscheidung in Gewissenssachen. Das ist nun gewiss sehr schön und richtig. Aber setzen wir einmal den — nichts weniger als imaginären — Fall, dass jemand nicht stark genug ist, sein individuelles Gewissen dem Milieu gegenüber zu behaupten: ist dann nichts Objektives da, was ihm das unbedingte Recht seines Gewissens sanktioniert, so wird dieses haltlos: das Individuum traut seinem Gewissen nicht mehr; es sieht darin nur noch etwas Zufälliges, was bei ihm so, bei anderen anders ist; es wird nach dem objektiven Recht seines Gewissens fragen und ein solches Recht bestreiten. So zwingt auch die Wirklichkeit des sittlichen Lebens, nach einer objektiven Sanktion des Gewissens zu suchen.

Und es gibt diese Sanktion. Das Misstrauen des Individuums gegen das Recht und die Giltigkeit des Gewissens ist nicht unüberwindlich. Die objektive Autonomie, das ideale Ziel der absoluten Selbständigkeit des Ich ist der letzte Zweck, um dessen willen das subjektive Gewissen und die individuelle Pflichterfüllung von objektiver und überindividueller Bedeutung sind. Weil der letzte Sinn aller sittlichen Bethätigung überhaupt die sittliche Selbständigkeit ist, darum hat das Individuum einen objektiv giltigen Grund, seinem Gewissen zu folgen — unbekümmert um das, was die halbe oder ganze Welt dazu sagt. So ist also das Verhältnis zwischen objektiver und subjektiver Sittlichkeit nicht dahin zu bestimmen, dass die letztere von der ersteren absorbiert werden müsse, wie das Hegel gemeint hat, sondern im Gegenteil bekommt die subjektive Moralität von der objektiven Sittlichkeit gerade ihr höchstes Recht gewährleistet. Insofern aber zeigt sich allerdings die subjektive Gewissensethik abhängig von der objektiven, als sie ohne diese der Skepsis gegenüber schutzlos wäre.

Umgekehrt aber gilt auch dies, dass das objektive Prinzip für sich allein betrachtet nur ein lebloses Schemen ist. Leben gewinnt der Begriff der Autonomie nur, wenn er vom individuellen Gewissen realisiert wird. Ohne dieses Gewissen bleibt er starr und tot. Auch die objektive Autonomie ist also in gewisser Weise auf das subjektive Pflichtbewusstsein angewiesen: ohne dieses letztere hat sie keine Wirklichkeit. Das subjektive Pflichtbewusstsein war ja, wie wir gesehen haben, die allererste Bedingung des sittlichen *Lebens* überhaupt. Es ist also auch Bedingung dessen, dass das objektive Beurteilungsprinzip der sittlichen Autonomie einen Gegenstand findet, auf den es bezogen werden kann.

Und so wäre denn der Schluss von alle dem: Die beiden Prinzipien der sittlichen Beurteilung sind: das individuelle Gewissen und die allgemeingiltige sittliche Selbständigkeit. Ersteres ist die Norm für Persönlichkeitswertungen, letztere dient zur unpersönlichen Beurteilung sittlicher Anschauungen. Sofern sie sich auf verschiedene Gegenstände beziehen, sind die beiden getrennt: die Beurteilung von Persönlichkeitswerten kann nie objektiv und die Beurteilung von sittlichen Anschauungen nie subjektiv sein. Doch ist in der Wirklichkeit des sittlichen Lebens diese Zweiheit überbrückt, weil jedes individuelle Gewissen als ein Modus zu betrachten ist, in dem sich autonomes Menschentum, wenn auch in noch so geringem Grade, realisiert, und es zeigt sich also in der sittlichen Wirklichkeit der Zusammenhang, während für die sittliche Beurteilung die Unterscheidung notwendig ist.

Jesu Worte
von der ewigen Bestimmung der Menschenseele in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.

Eine Skizze von **Max Reischle.**

Die Geschichte der Philosophie folgt dem Zug der heutigen Wissenschaft darin, dass sie sich immer mehr in Einzeluntersuchungen zersplittert. Aber auf der anderen Seite ist in ihr doch auch das Streben mächtig, ihr Gebiet zu erweitern und die philosophische Gedankenbewegung mit der allgemeinen Geschichte menschlichen Denkens, Dichtens und Glaubens in Zusammenhang zu bringen. Der Mann, dessen Andenken diese kleine Arbeit gewidmet ist, hat sich niemals in die engen Grenzen einer Specialdisciplin bannen lassen, sondern er hat sich in seiner Forschung mit Vorliebe einer Zeit zugewandt, in welcher die Philosophie nur als einer der Zweige erscheint, die der Stamm menschlichen Geisteslebens hervortreibt, der klassischen Zeit unserer deutschen Literatur und der aus dieser Epoche hervorgewachsenen Romantik. In ähnlicher Weise haben andere Erforscher der Philosophiegeschichte diese mit der Geschichte des religiösen Glaubens und Lebens in engste Verbindung gebracht, so Wilhelm Dilthey in seinen Studien zur Gedankenwelt der Reformationszeit. Auch die umfassenden Darstellungen der Geschichte der Philosophie streben sich zu einer Geschichte des menschlichen Denkens überhaupt zu erweitern. So entwirft Rudolf Eucken, indem er „die Lebensanschauungen der grossen Denker“ zeichnet,

„eine Entwickelungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart."

In einer solchen Geschichte menschlichen Denkens findet auch Jesus seine Stelle. Freilich, wenn ihm damit die Ehre erwiesen wird, in das Pantheon der grossen Denker mit aufgenommen zu werden, so droht ihm zugleich die Gefahr, dass er dem Heiligtum des religiösen Glaubens, in dem er über alle anderen Menschen emporgehoben und als der Träger göttlicher Wahrheit verehrt wird, entrissen werde. Aber diese Gefahr wird nicht dadurch abgewehrt, dass man ihn künstlich und gewaltsam isolirt, sondern nur dadurch, dass man ihn mit den Grossen der menschlichen Geistesgeschichte vergleicht und prüft, ob er wirklich vor ihnen Lebensworte und Lebenskräfte voraus hat, die den allgemeinsten und tiefsten Bedürfnissen des Menschenherzens entgegenkommen.

Ein einzelnes Glied in der Verkündigung Christi fasst auch die folgende Skizze ins Auge. Adolf Harnack nennt in seinem „Wesen des Christentums" (Leipzig 1900) unter den Stücken, die für das Evangelium Jesu bezeichnend sind, seine Predigt von dem unendlichen Wert der Menschenseele. Ich ziele auf denselben Punkt ab, wenn ich im Folgenden die Worte Jesu über die ewige Bestimmung der Menschenseele zu verdeutlichen und wenigstens nach einigen Seiten hin in religionsgeschichtliche Beleuchtung zu stellen versuche.

I.

1. In Jesu Verkündigung ist eines der sichersten Worte dasjenige, das sich Matth. 16, 25 in der Fassung findet:

ὃς ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν·
ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, σώσει αὐτήν.

Für die Zuverlässigkeit der Überlieferung, die uns diesen Ausspruch bewahrt hat, bürgt einmal die sententiöse Form, in der er auftritt, sodann aber der Quellenbefund. Nicht weniger als sechsmal findet er sich in dieser oder einer

ähnlichen Redaktion in unseren Evangelien. Nehmen wir an, dass unseren drei Synoptikern einerseits eine Erzählungsquelle, andererseits eine Redequelle zu Grunde liegt, so ergiebt sich Folgendes. Das Wort stand in der Erzählungsquelle und ist aus ihr in fast wörtlicher Übereinstimmung in unsere drei ersten Evangelien übergegangen. Die Fassung Matth. 16, 25 ist oben vorangestellt; Marc. 8, 35 fügt nur im zweiten Gliede (nach ἕνεκεν ἐμοῦ) noch bei: καὶ τοῦ εὐαγγελίου; Luc. 9, 24 endlich setzt am Schluss ein οὗτος vor σώσει αὐτήν hinzu[1]). In allen diesen drei Stellen tritt der Spruch Jesu genau in demselben Zusammenhang auf: voran geht die erste Leidensverkündigung Jesu, es folgt Petri abwehrender Ausruf und die scharfe Zurückweisung desselben durch Jesus; dann eine kurze Rede Jesu, beginnend mit der Forderung: „will jemand mir nachgehen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf und folge mir!“ Dann unser Wort. — Es stand aber auch in den Logia, und ist aus dieser Quelle in das Matthäus- und Lukas-Evangelium übergegangen, die beide die Logiaquelle, und zwar vielleicht in einer verschiedenen Recension, benützen. Daraus stammt die sehr prägnante Fassung Matth. 10, 39:

ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν
καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν

In Luc. 17, 33 findet sich in anderem Zusammenhang das Wort in einer Gestalt, die mehr auf den Typus der Erzählungsquelle zurückgeht und die das Paradoxon durch einen Wechsel der Verba einerseits abschwächt, durch Weglassung des ἕνεκεν ἐμοῦ andererseits verstärkt:

ὃς ἐὰν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι[2]), ἀπολέσει αὐτήν,
καὶ ὃς ἂν ἀπολέσει, ζωογονήσει αὐτήν.

[1]) Von kleineren Schwankungen in den Lesarten der verschiedenen Codices (ἄν und ἐάν, ἀπολέσῃ und ἀπολέσει, τὴν ψυχὴν αὐτοῦ und τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν) sehe ich ab.

[2]) Statt des gewählteren Ausdrucks περιποιήσασθαι lesen gewichtige Handschriften allerdings auch hier σῶσαι.

Endlich aber ist die Gnome auch im Johannes-Evangelium erhalten geblieben — einer der wenigen Fälle direkter Parallelen zwischen Synoptikern und Johannes! Joh. 12, 25 lesen wir:

ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, ἀπολέσει (resp. ἀπολλύει) αὐτήν,
καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν.

Dieser Wortlaut stellt einerseits den Gedanken noch principieller dar: nicht nur die Thätigkeit, die sich auf die Seele bezieht, wird gekennzeichnet, sondern die ganze innere Stellung des Menschen, sein φιλεῖν und μισεῖν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ; andererseits aber wirkt der Wechsel der Verba auch hier abschwächend und die Zusätze ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ und εἰς ζωὴν αἰώνιον geben schon eine Auslegung des Rätselwortes. — Diese Auslegung aber ist im wesentlichen als richtig zu betrachten, wenn auch die Fassung sekundär ist. Gehen wir auf die ursprüngliche Form Matth. 16, 25 und 10, 39 zurück, so ist klar, dass nicht von zwei Seelen oder von zwei verschiedenen Teilen der Seele die Rede ist. Die Lösung des Oxymoron liegt direkt nicht in dem Objektsbegriff τὴν ψυχήν, sondern in den Verbalbegriffen. Das σῶσαι (resp. εὑρεῖν) nämlich kann heissen: zum irdischen Leben erretten oder gewinnen, aber auch emphatisch: zum ewigen Leben; ebenso das ἀπολέσαι kann heissen: im irdischen oder auch im ewigen Tod verlieren. Also bedeutet das Wort: wer seine Seele erretten will scil. zum irdischen Leben, der wird sie verlieren scil. im ewigen Tod; wer seine Seele verliert um meinetwillen scil. im irdischen Tod, der wird sie erretten scil. zum ewigen Leben. Damit ist nun freilich indirekt auch ein Doppelsinn des Objektes τὴν ψυχήν ausgesprochen: die Seele erscheint in dem ersten Glied der parallelen Sätze als Trägerin des irdischen, physischen, in dem zweiten als Trägerin des ewigen Lebens, zu dem sie bestimmt ist.

In der ersten, aus der Erzählungsquelle entnommenen Reihe von Stellen schliesst sich unmittelbar ein weiteres

bekanntes Wort Jesu an, und zwar in allen drei Synoptikern. Es lautet in Matth. 16, 26:

τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ; ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;

„Was für einen Nutzen wird der Mensch davon haben, wenn er die ganze Welt gewinnt, seine Seele aber einbüsst? oder was kann der Mensch geben als Entgelt (als Tauschmittel) für seine Seele?“ In Marc. 8, 35 f. finden sich nur unbedeutendere Abweichungen, besonders die Infinitivkonstruktion statt des Satzes mit *ἐάν*; Luc. 9, 25 endlich bietet die Participialkonstruktion: *κερδήσας* und *ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς*, während der zweite Fragesatz bei ihm ganz wegfällt. Das Wort will die alles überragende Wichtigkeit hervorheben, die jener Frage des Verlierens und Findens der Seele zukommt. Dabei ist es mir wahrscheinlich, dass auch an dieser Stelle in den Ausdruck *ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* ein Doppelsinn hereinspielt. Es kann heissen: die Seele im irdischen oder im ewigen Tode einbüssen. Die ganze Welt kann der Mensch gewinnen; aber es ist völlig wertlos für ihn, wenn er seine Seele im irdischen Tode einbüsst, d. h. wenn sie weggerufen wird von all dem Besitz, an dem sie sich erfreut; wie viel mehr aber ist es wertlos, wenn er die Seele verliert im ewigen Tode! Dann aber muss auch im zweiten Fragesatz das Wort *ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς* einen Doppelsinn haben. Mit allen seinen Schätzen kann der Mensch seine Seele nicht aus dem Tode zurückkaufen, schon aus dem irdischen Tode nicht; wie viel weniger hat er ein Entgelt, durch das er sie aus dem ewigen Tode zurückkaufen könnte! Darum an der Frage, was aus der Seele wird, ob sie ewig verloren geht oder gewonnen wird, hängt alles für den Menschen.

Wenn das erste Wort die wechselseitige Unabhängigkeit von ewigem und irdischem Tod (resp. von ewigem und irdischem Leben) der Seele betonte, das zweite den

überragenden Wert, den die Frage des ewigen Lebens der Seele hat, veranschaulichte, so findet sich eine gewisse Zusammenfassung in einem dritten Worte Jesu, das, wohl aus den Logia stammend, uns bei Matthäus und Lukas erhalten ist. Es bewegt sich in dem Gegensatz von *ψυχή* und *σῶμα*. Matth. 10, 28 fordert Jesus seine Jünger bei der ersten Aussendung auf:

καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα,
τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι·
φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον
καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ.

Lucas bringt 12, 2—9 in einem andern Zusammenhang dieselbe Reihe von Aussprüchen Jesu, die sich Matth. 10, 26—33 findet, in ihr auch unser Wort. Es hat Luc. 12, 4. 5 eine etwas erweiterte Form aus rhetorischem Interesse erhalten; der Schluss lautet: *ὑποδείξω ὑμῖν τίνα φοβηθῆτε· φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν. καὶ λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε.* — Ihr habt, so sagt Jesus, und zwar nach Matthäus seinen erstmals hinausziehenden Jüngern, ihr habt Feinde zu gewärtigen, die den Leib töten; aber die Seele können sie nicht töten. Damit will er nicht die metaphysische Lehre aussprechen, dass die Seele ihrem Wesen nach unsterblich sei; sondern er will ihnen einprägen: die Seele kann und soll Trägerin eines Lebens werden, das ihr kein Feind rauben kann, des ewigen Lebens. Die falsche Furcht vor menschlichen Feinden aber sollen sie vertreiben durch die rechte, höhere Furcht, die vor Gott: Gott ist der, der auch die Seele, nicht nur den Leib dem ewigen Verderben anheimgeben kann. Es wäre nicht gegen den Sinn Jesu, hinzuzufügen: er ist zugleich der, der auch die Seele trotz alles Mordens der Feinde retten kann zum ewigen Leben.

So erscheint in diesen drei massgebenden Worten die Seele einerseits als die Trägerin des natürlichen, vergänglichen Lebens, andererseits als die Trägerin eines ewigen Lebens, zu dem sie bestimmt ist. Die Aussprüche Jesu, in denen der Begriff *ψυχή* sonst noch vorkommt, verteilen sich

auf die beiden Bedeutungen. Auf der einen Seite haben wir Ausdrücke wie *δοῦναι τὴν ψυχήν*, seine Seele als Trägerin des natürlichen Lebens oder dieses selbst hingeben Matth. 20, 28. Marc. 10, 45 (ähnlich Joh. 10, 11. 15. 17 f.: *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τιθέναι*; vgl. 13, 37. 38); in diesem Sinn redet Luc. 14, 26 von einem Hassen der eigenen Seele (*μισεῖν τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν*; vgl. die oben angeführte Stelle Joh. 12, 25), Luc. 12, 20 davon, dass „die Seele von jemanden weggefordert wird" (*ταύτῃ τῇ νυκτὶ τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ*). Als Quellpunkt des natürlichen Lebens ist die Seele aber auch der Sitz aller natürlichen Gefühle und Willensregungen. Der reiche Kornbauer im Gleichnis beschliesst (Luc. 12, 19) zu seiner Seele zu sagen: „Seele, du hast viele Güter daliegen auf viele Jahre, erquicke dich, iss, trink und lass dirs wohl sein!" Die Seele ist ebenso auch der Sitz des Schmerzes und der Betrübnis. Jesus selbst sagt Matth. 26, 38 von sich: *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου* (ebenso Marc. 14, 34; vgl. Joh. 12, 27: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάραχται*). Auf der anderen Seite aber ist die Seele auch der Quellort der vollkommenen Liebe zu Gott, die uns geboten ist (Matth. 22, 37. Luc. 10, 27: *ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου*; Marc. 12, 30 [33]: *ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου*); sie ist der Sitz der Erquickung, die Jesus den Mühseligen und Beladenen verheisst (Matth. 11, 29: *εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν*). Die Seele soll erworben oder gewonnen werden fürs ewige Leben (siehe die obigen Stellen und Luc. 21, 19: *ἐν τῇ ὑπομονῇ κτήσασθε* [*κτήσεσθε*] *τὰς ψυχὰς ὑμῶν*). Auf beide Seiten, auf die natürliche Art und auf die ewige Bestimmung der Seele, spielen vielleicht, ähnlich wie die zuerst erläuterten Worte, auch die Stellen Matth. 6, 25 (= Luc. 12, 22 f.) und Marc. 3, 4 (= Luc. 6, 9) an. Matth. 6, 25 enthält, in fast wörtlicher Übereinstimmung mit der Lucasquelle, die Forderung:

μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε,
μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε·
οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς
καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;

Zunächst besagt der letzte Satz jedenfalls, dass die ψυχή, als das Konstituierende des leiblichen Lebens, mehr ist als die Nahrung, die diesem nur als Mittel dient; wenn nun Gott, der die Seele gegeben hat, über sie verfügt (vergl. V. 27), wozu dann für das Mittel sorgen? Aber es mag doch auch hier schon daran gedacht sein, dass die Seele von Gott die höhere Bestimmung zu Gottes Reich und Gerechtigkeit erhalten hat; wozu dann für das Niedere sorgen (cfr. V. 33)? — Ähnlich ist es, wenn Jesus Marc. 3, 4 bei der Heilung des Menschen mit der dürren Hand die Frage stellt:

ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι,
ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι (Luc. 6, 9: ἀπολέσαι);

Auch hier ist das „Seele retten oder verderben" gewiss zunächst im natürlichen Sinn zu verstehen, als Hinweis auf die heilende Thätigkeit Jesu. Ob aber nicht im Hintergrund bei Jesu der Gedanke an sein Werk zur ewigen Rettung der Menschenseelen steht?

2. Wir haben damit alle Stellen überblickt, an denen in Jesu Reden der Ausdruck ψυχή vorkommt[1]). An keiner dieser Stellen macht Jesus auch nur den geringsten Versuch, das Wesen der Seele selbst genauer zu bestimmen. Mit vollster Unbefangenheit bewegt er sich in der populären Vorstellung: der gesamte Mensch besteht aus Leib und Seele; im Tod wird von ihm die Seele abgerufen, er kann seine Seele auch selbst dahingeben oder er kann sie zu retten versuchen. Fragt man, ob dabei die Psyche als Substanz gedacht ist oder nur als Zustand, ob man das Wort ψυχή also mit Seele oder Leben zu übersetzen hat, so wird man diese Disjunktion abweisen müssen. Die ψυχή bezeichnet sowohl eine konkrete Grösse, die als solche dem σῶμα gegenüber steht (vgl. Matth. 6, 25. 10, 28. Luc. 12, 22), als auch in abstracto den Zustand des Lebens, der von dem Vorhandensein der Seele im Leibe abhängig

[1]) In Luc. 9, 56 sind die Worte: ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι späterer Zusatz.

ist, ohne dass der eine und andere Gedanke irgendwie geschieden wäre. Luther hat daher ganz recht, wenn er das Wort bald mit „Seele“ bald mit „Leben“ wiedergiebt. Jesus selbst hatte keinerlei Interesse daran, diese Verhältnisse klarzustellen oder eine neue Psychologie zu begründen; ihm kam alles darauf an, unter Benützung der geläufigen psychologischen Vorstellungen es aufs Tiefste einzuprägen, dass es sich für den Menschen um die eine grosse Frage handelt, ob seine Seele ewig verloren geht oder ewig gerettet wird.

In den stärksten Anschauungsformen, die für unser modernes Empfinden stets etwas Befremdliches haben, hat Jesus diese Frage eindrücklich gemacht. Er schildert in starken Farben das ewige Verderben von Seele und Leib. Der Hades, das Totenreich ist damals schon nicht mehr das unterschiedslose Schattenreich, sondern in ihm sind verschiedene Abteilungen. Der reiche Mann ist dort in Qualen (*ἐν βασάνοις* Luc. 17, 23. 28), er leidet Schmerzen (*ὀδυνῶμαι* 17, 24 f.) und zwar „in dieser Flamme“ (*ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ* 17, 24); damit scheint etwas von Leiblichkeit in diesem Jenseits vorausgesetzt zu sein. Im Matthäus- und Marcus-Evangelium aber wird als besonderer Strafort meist die *γέεννα* genannt, die ihren Namen von dem Tal Hinnom bei Jerusalem erhalten hat: in der Hölle giebt Gott Leib und Seele dem Verderben anheim (Matth. 10, 28; vgl. Luc. 12, 5, die einzige Stelle, wo Lucas den Ausdruck *γέεννα* gebraucht; 8, 31 sagt er *ἄβυσσος* dafür; im Johannes-Evangelium fehlt *γέεννα* ganz); in sie wird der Verlorene geworfen (Marc. 9, 45. 47) oder er „geht hinab“ in sie (Marc. 9, 43), und zwar auch der Leib (Matth. 5, 29. 30). Genauer aber wird sie als *γέεννα τοῦ πυρός* bezeichnet (Matth. 5, 22. 18, 9). Denn dort brennt das ewige, unauslöschliche Feuer (*τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον* Matth. 18, 8. 25, 41; *τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον* Marc. 9, 43, erklärend zu *γέεννα* hinzugefügt); sie ist selbst der Feuerofen (*ἡ κάμινος τοῦ πυρός* Matth. 13, 42. 50). Ein Gericht zur Hölle (*κρίσις τῆς γεέννης* Matth. 23, 33) ergeht über den Menschen, der ein Kind der Hölle (*υἱὸς γεέννης* Matth. 23, 15) ist. Ver-

wandt damit ist der aus Jesaja 66, 24 entnommene Ausdruck Marc. 9, 48: „wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht verlischt.“ — Aber auch ganz andere Bilder schildern den Zustand des ewigen Verderbens: wenn Fest- oder Hochzeitmahl gefeiert wird, so werden die Verlorenen hinausgestossen in „die Finsternis draussen“ (*τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* Matth. 8, 12. 22, 13. 25, 30); dort wird „das Weinen und Zähneknirschen“ herrschen (*ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* Matth. 8, 12 = Luc. 13, 28; Matth. 13, 42. 50. 22, 13. 24, 51. 25, 30). Daneben die farbloseren Ausdrücke wie *ἀπόλλυσθαι* und *ἀπώλεια* (Matth. 7, 13).

Ebenso anschaulich stellt Jesus auf der anderen Seite die Rettung der Seele zum ewigen Leben dar. Schon im Hades, im Totenreich, ruht der arme Lazarus in Abrahams Schoss (Luc. 16, 23); und dem Schächer am Kreuz wird verheissen, dass er am selbigen Tage mit Jesu im Paradies (*ἐν τῷ παραδείσῳ* Luc. 23, 43), einer Abteilung des Totenreiches, sein werde. Aber nicht nur der Seligkeitsgenuss im Hades, sondern das Eingehen in das vollendete Gottesreich ist es, was an anderen Orten verheissen wird. Die Begriffe *σώζεσθαι* und *εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (resp. *τῶν οὐρανῶν*) wechseln dabei mit einander ab. Voraussetzung dieser Seligkeit ist die *ἀνάστασις*, also die Verbindung der Seele mit einer neuen Leiblichkeit. Doch ist diese anderer Art als der irdische Leib; „denn wenn sie von den Toten auferstehen, so freien sie nicht noch lassen sie sich freien, sondern sie sind wie Engel Gottes im Himmel“ (Marc. 12, 25 = Matth. 22, 30 = Luc. 20, 35 f.). Das Heil selbst im Reiche Gottes wird mit lebhaften Farben gemalt: „viele von Morgen und Abend werden kommen und zu Tische sitzen mit Abraham, Isaak und Jacob im Himmelreich“ (Matth. 8, 11 = Luc. 13, 29); da wird der Messias selbst mit seinen Jüngern zu Tische sitzen (Luc. 22, 30) und aufs Neue das Gewächs des Weinstocks mit ihnen trinken (Marc. 14, 25 = Matth. 26, 29 = Luc. 22, 18); oder, wie es Luc. 22, 16 heisst, dort wird das vollendete Passah mit ihnen gehalten werden. Sie werden „das Land ererben“ (Matth. 5, 5), sie werden als Richter

über die zwölf Stämme Israels auf Stühlen sitzen (Matth. 19, 28 = Luc. 22, 30), und als reichen Ersatz alles Verlorenen werden sie das ewige Leben empfangen (Marc. 10, 30 = Matth. 19, 29 = Luc. 18, 30).

Von allen diesen Vorstellungsweisen ist anzunehmen, dass sie in der damaligen Apokalyptik bekannt und geläufig waren. Man wird auch nicht sagen dürfen, dass sie etwa erst später aus diesem anderen Vorstellungskreis in Jesu Reden hineingetragen worden wären. Denn wenn auch jeder einzelnen Stelle gegenüber die Frage der Ursprünglichkeit erhoben werden muss, um so mehr, da unsere verschiedenen Quellen selbst Variationen aufweisen, so wird man doch im ganzen den Gebrauch der drastischen Anschauungsformen in Jesu Reden zugeben müssen. Und es war ja auch ganz natürlich, dass Jesus sich in ihnen bewegte, wenn er seinen Zeitgenossen in einer ihnen verständlichen Weise das praktisch wichtige Evangelium verkündigen wollte. Ich möchte hiermit aber nicht behaupten, dass Jesus darin eine bewusste Accommodation geübt habe. Vielmehr lebt er selbst in den anschaulichen Bildern, die er gebraucht. — Wohl aber trifft so viel zu: nirgends in der Verkündigung Jesu begegnet uns eine dogmatische Art dieser Anschauungsformen. Vielmehr geht Bild in Bild über und auch widersprechende Bilder fügen sich zusammen. Er hat nicht die Absicht, über diese Dinge, über den Ort, den Zeitpunkt, den positiven Zustand etwas Bestimmtes zu lehren[1]); darin ist er ganz anders gerichtet als die Apokalypsen, die gerade über diese Dinge Aufschluss zu geben beanspruchen. Bei Jesu schimmert vielmehr überall durch die bunten Farben das hindurch, was ihm die eine grosse Hauptsache ist. Auch das anschauliche Bild des Gastmahls im Reiche Gottes bezeichnet die Tischgemeinschaft und damit die persönliche Gemeinschaft mit allen Frommen, mit dem Messias, mit Gott selbst. In geistigerem Bild ist dasselbe ausgesprochen mit Verheiss-

[1]) Vgl. Erich Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien. Berlin 1895. S. 101.

ungen wie: „sie werden in das Reich Gottes eingehen“ (an vielen Stellen) d. h. in den Zustand der vollendeten Gottesherrschaft, da Gottes Wille völlig geschieht; sie werden „Trost“ (Matth. 5, 4), sie werden „Erbarmen finden“ (Matth. 5, 7); „sie werden Gott schauen“ (Matth. 5, 8); „sie werden gesättigt werden“, nämlich mit der Gerechtigkeit, nach der sie „hungern und dürsten“ (Matth. 5, 6); „sie werden Söhne Gottes heissen“ (Matth. 5, 9), wozu aber auch gehört, dass sie selbst dem himmlischen Vater ähnlich werden in der Vollkommenheit, die er durch Liebe beweist (Matth. 5, 45. 48). Auch das sind freilich Bilder, aber solche, die uns zwingen, die sinnlichen Vorstellungsformen nicht für das Wesentliche zu halten. — Und ebenso liegt auf der anderen Seite alles daran, dass wir nicht ausgeschlossen bleiben von der Gemeinschaft mit Gott und der Seligkeit des Gottesreiches. Im Bild ist diese Ausschliessung bezeichnet durch das Ausgestossensein in die Finsternis draussen, während drinnen der Fest- oder Hochzeitssaal hell erleuchtet ist, und die ohnmächtige Verzweiflung der Ausgeschlossenen durch das „Heulen und Zähneknirschen“. Das also ist die wichtige, alles überragende Frage, ob die Seele zu dieser vollendeten Gemeinschaft mit Gott gelangt oder ihrer verlustig geht, ob sie ihre ewige Bestimmung erreicht oder verfehlt.

3. Aber das ist eine Frage, die nicht etwa bloss in die ferne Zukunft hinausweist; sie tritt in der Gegenwart schon in Kraft. Schon in diesem zeitlichen Leben giebt es ein „Totsein der Seele“ (Matth. 8, 22: „lass die Toten ihre Toten begraben“). Auch das *ζημιωθῆναι τὴν ψυχήν* bezeichnet allerdings den einstigen Verlust des ewigen Lebens der Seele; aber dieser ist nur der Abschluss eines *ζημιωθῆναι*, das schon hier vor sich geht. Der Ausdruck „sein wahres Selbst verlieren, seine Persönlichkeit preisgeben“ ist wohl durchaus modern; aber der Sache nach bezeichnet er, wie schon hier auf Erden das *ζημιωθῆναι τὴν ψυχήν* anhebt (vergl. die allerdings sekundäre lucanische Fassung *ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς* Luc. 9, 25). Es tritt bei jedem ein, der keinen bleibenden In-

halt in seine Seele aufnimmt, sondern sie nur an vergängliche Güter heftet. Das prägt das Gleichnis vom reichen Kornbauer ein: seine Seele wird von den vergänglichen Gütern weggerufen, an denen sie hängt; damit aber hat sie alles verloren, und der Mensch selbst muss andern lassen, was er erworben hat. *Οὕτως ὁ θησαυρίζων αὐτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν*, so schliesst dieses Gleichnis Luc. 12, 21.

Aber es deutet mit diesen letzten Worten auch die Kehrseite an: schon jetzt giebt es ein *πλουτεῖν εἰς θεόν*, ein Reichsein in Beziehung auf Gott, einen bleibenden Lebensinhalt. Wo er vorhanden ist, da beginnt schon jetzt das *εὑρεῖν* oder *σῶσαι τὴν ψυχήν*; da kann man von einem Menschen schon sagen, dass seine Seele gerettet ist. Zwar wird auf jenen Zustand der Ausdruck „Leben" oder „ewiges Leben" (*ζωὴ αἰώνιος*) in den Synoptikern noch nicht angewendet. Erst das Johannes-Evangelium redet von einem „ewigen Leben", in das wir schon hier aus dem Todeszustand übergehen (vgl. z. B. Joh. 5, 24). Aber diese Anschauung liegt durchaus in der Linie der synoptischen Verkündigung Jesu.

Worin aber besteht dieser bleibende Lebensinhalt? Vor allem darin, dass das Herz schon jetzt an den ewigen Gütern hängt, also nach der Gemeinschaft mit Gott und nach seinem Reich als nach dem Höchsten verlangt (Matth. 6, 33); damit ist das Herz selbst schon in die ewige Welt versetzt (Matth. 6, 21: „wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz"). Man kann auch kurz sagen: damit, dass wir Gott lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele, ist die Seele gerettet oder ewiglich gefunden. Dem tritt aber das andere zur Seite, dass wir den Nächsten lieben wie uns selbst. Eben darin wird die Vollkommenheit gewonnen, in der die Kindesähnlichkeit mit dem himmlischen Vater liegt. Beides aber, die Liebe gegen Gott und die Brüder, bewährt sich in der Treue des Haushalters, der alle Gaben, die er empfangen hat, nur im Dienste Gottes und des Nächsten verwendet. — Diese Gesinnung allein giebt der Seele ihren wahren Wert, ihren ewigen Gehalt. Die Kinder Gottes dürfen es wissen,

dass sie vor Gott mehr wert sind als die Naturgeschöpfe der Erde, die Lilien des Feldes und die Vögel unter dem Himmel: „seid ihr nicht viel mehr wert denn sie“ (Matth. 6, 26 = Luc. 12, 24)? „ihr seid mehr wert als viele Sperlinge“ (Matth. 10, 31 = Luc. 12, 7). Sie dürfen sich freuen, dass „ihre Namen im Himmel angeschrieben sind“ (Luc. 10, 20). Und ob einer auch zu den Kleinsten im Himmelreich gehört, er ist doch grösser als der grösste der alttestamentlichen Propheten (Matth. 11, 11 = Luc. 7, 28). — Der Welt gegenüber aber stehen die, welche zu Gott gehören, unabhängig da: sie brauchen sich nicht zu fürchten, denn das Reich Gottes ist ihnen gewiss (Luc. 12, 32); und ihre Furcht vor Menschen geht unter in der Furcht vor Gott (Matth. 10, 28 = Luc. 12, 4. 5, siehe oben). Und auch wenn Verluste sie treffen, wenn sie Brüder oder Schwestern, Vater oder Mutter oder Kinder, Häuser oder Äcker verlassen müssen im Dienste des Evangeliums, so haben sie vielfältigen Ersatz dafür, und zwar schon jetzt, mitten unter Verfolgungen (Marc. 10, 29 f.), und dereinst das ewige Leben (Matth. 19, 29. Luc. 18, 29 f.).

Und nicht bloss die, welche diesen vollen Wert des Lebens schon gewonnen haben, sondern auch die, welche noch im Stand ihres Christenglaubens zu den „Kleinen“ gehören, stehen unter Gottes Hut und sind vor ihm wert geachtet (Marc. 9, 42 = Matth. 18, 6 = Luc. 17, 2; ferner Matth. 18, 10). Ja, auch die Verlornen sind Gott zu wert, als dass er sie will verloren gehen lassen (Matth. 18, 12—14); und Freude ist im Himmel über einen Sünder, der Busse tut, vor 99 Gerechten, die der Busse nicht bedürfen (Luc. 15, 7. 10. 24. 32). Die Seele auch der in der Irre Gehenden ist wertvoll wegen der ewigen göttlichen Bestimmung, die ihr gegeben ist.

4. Aber unsere ganze Darstellung wäre unvollständig, wenn sie nicht den Blick auf Jesum selbst hinlenkte. „Gott und die Seele; die Seele und Gott“, das ist wohl, wie Harnack mit Recht sagt, die Beziehung, von der das ganze Evangelium beherrscht ist. Aber Jesus tritt nicht in dieses Verhältnis der Seele zu ihrem Gott störend als

ein Fremder hinein. Wenn er Zeugnis ablegt von dem geistigen Lebensgehalt, der der Seele ihren ewigen Wert gibt, so zeugt er aus der Tiefe seines eigenen Gottesbewusstseins. Er selbst weiss sich aufs Innigste mit dem himmlischen Vater verbunden; in der Einheit mit ihm weiss er sich erhaben über das, was ihm von den Menschen widerfährt, und vermag er auch, wenn er von den Weisen und Klugen verworfen wird, Gott zu danken (Matth. 11, 25. 27 = Luc. 10, 21 f.). Wohl ist dies das undurchdringliche Geheimnis seines Wesens (ebenda), unnachahmbar für andere Menschen. Aber aus diesem Innersten seines Lebens heraus versteht er, was auch ihnen not thut und worin auch ihre ewige Bestimmung sich zu erfüllen vermag. Darum hat er es als seinen von Gott ihm auferlegten Beruf betrachtet, Menschenseelen zu dieser ihrer göttlichen Bestimmung zu führen, zuerst durch seine Verkündigung: mit ihr wandte er sich an die Mühseligen und Beladenen, vor allem aber an die Verlorenen und Verkommenen, die Zöllner und Sünder. — Ihnen aber ist er nicht nur mit seinem Wort nahegetreten, sondern vor allem mit der That seiner suchenden und rettenden Liebe. Er, der Reine, hat sich nicht scheu der Berührung mit ihnen entzogen, sondern er hat, innerlich frei von jeder äusserlichen Reinheitssatzung, die Tischgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern gesucht. Dadurch vor allem hat er ihnen das Vertrauen erweckt, dass auch ihre Seele noch wertvoll genug sei, gesucht und gerettet zu werden. Wo dieses Vertrauen in einer Seele Wurzel schlug, da konnte er sagen: ἡ πίστις σου σέσωκέν σε (Luc. 7, 50). Es war Rettung der Seele durch sein erlösendes Werk; in diesem brachte er ihnen die Gnade Gottes nahe, die auch der verlorenen Seele nachgeht.

Dieses sein Werk aber hat er zusammengefasst in seinem Leiden und Sterben. Er selbst stellt seinen Tod zum voraus unter den Gesichtspunkt, dass er damit den Beruf erfüllt, Dienst zu thun und seine Seele hinzugeben als Lösegeld für viele (Matth. 20, 28 und Marc. 10, 45). Das Wort erinnert an das Paradoxon, von dem wir ausgegangen

sind; auch in ihm schlummert jener Doppelsinn der Verbindungen mit ψυχή. Es besagt: er selbst giebt seine Seele, und zwar in den irdischen Tod; das aber ist das Lösemittel, durch das die Seelen vieler frei werden, und zwar vom ewigen Tod. In der That hat das Leiden und Sterben Jesu Christi diese Bedeutung gewonnen: dadurch hat er es viel mächtiger noch als durch seine Predigt bezeugt, wie wertvoll auch die Seelen der in Sünde Verlorenen ihm seien. So wertvoll, dass er im Werk ihrer Rettung seine eigene Seele in den Tod giebt! Darin hat er die Gnade Gottes, die auch die Seelen der Verlorenen sucht, in ihrer ganzen Grösse den Menschen fühlbar gemacht. So gross ist sie, dass Gott den, den er liebt, für die Rettung der Sünder hingiebt!

II.

1. Tritt diese Wort- und Thatverkündigung Jesu als etwas ganz Neues und Fremdes in die Menschenwelt ein, das keine Anknüpfungspunkte in der Geschichte hätte? oder ist es aus irgend welchen anderen Quellen geschöpft?

Bei dieser Frage richtet sich unser Blick naturgemäss zuerst auf das alte Testament. Ist etwa hier schon die Anschauung Jesu von der ewigen Bestimmung und dem unendlichen Wert der Menschenseele begründet? Im alten Testament[1]) finden wir eine Vorstellung von der Seele, der nepheš, die mit der anderer Völker sehr nahe verwandt ist. Ursprünglich bedeutet nepheš das Schnauben der Nase, also den Lebensodem. Solange der Lebensodem im Körper ist, ist dieser lebendig; wo der Lebensodem aufhört, wo er auszieht oder ausgehaucht wird, ist der Körper tot. Und zwar ist der Sitz der Seele oder des Lebensodems im Blut nach Lev. 17, 11: „Das Leben des Leibes ist im Blute". Wenn das Blut fliesst, so wird damit auch die Seele ausgegossen. Daher kann auch die „Seele", von der das Leben des Körpers abhängt, einfach gleichgesetzt werden mit

[1]) Vgl. zum Folgenden Carl Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. Halle 1900.

„Leben“: man sucht, fordert, verfolgt, belauert die „Seele“ eines andern, man stellt ihr nach; man kann sie wegnehmen, töten, morden, verderben, fortraffen, ausrotten; man kann auch selbst „seine Seele in die Hand nehmen“ (= sie daran wagen) oder „von sich wegwerfen.“ Aus derselben Metonymie ist es verständlich, das nepheš auch in concreto „das Lebewesen“ bedeuten kann, jedes Lebewesen überhaupt und besonders das menschliche Individuum. — Die Seele aber ist nicht bloss Trägerin des physischen Lebens, sondern auch der Gemütsstimmungen, der Wünsche, Begierden und Willensentschlüsse, und zwar der sinnlichen Begierden ebenso wie der ethischen Willensbestimmungen. Ist doch das „Gott lieben von ganzer Seele“ schon durch alttestamentliches Gebot geboten. In allem dem giebt das alte Testament nur die Grundlage für den ganzen Sprachgebrauch, den wir in den Reden Jesu gefunden haben.

Aber ragt in das alte Testament auch schon der Gedanke von einer Rettung der Seele zum ewigen Leben herein? wäre in ihm jener Doppelsinn möglich, der in den paradoxen Worten Jesu liegt? In den älteren Schriften des alten Testaments findet sich nichts von diesen Anschauungen! Das „Retten der Seele“ wäre dort nur als Errettung vom leiblichen Tode verstanden, das Oxymoron Jesu als Thorheit angesehen worden. — Die Anschauungen darüber, was aus der Seele mit dem Tode wird, gehen im alten Testament selbst in zwei Richtungen auseinander. Auf der einen Seite finden sich Gedanken wie die, dass im Tode die nepheš selbst stirbt (z. B. Iudd. 16, 30). Wenn daneben von einem „Ausgehen“ der Seele aus dem Körper die Rede ist (z. B. Gen. 35, 18), so vereinigt sich dies mit dem ersten Gedanken; wie, das kann uns deutlich werden, wenn wir einen verwandten Begriff, den Begriff der ruᵃch ins Auge fassen. Das Wort „ruᵃch“ bedeutet ursprünglich Wind oder Hauch; diese ruᵃch ist auch in dem Hauch, der als Atem aus dem Munde des Menschen kommt. Statt zu sagen, dass im Menschen die nepheš da ist, kann man daher auch sagen, dass die ruᵃch in ihm da

ist und ihn belebt. Aber es ist doch ein Unterschied zwischen den beiden Begriffen. Die ruᵃch erscheint als die von Gott ausgehende Kraft, die das Leben im Menschen und in den Tieren weckt; die nepheš ist die dadurch bewirkte Trägerin des individuellen Lebens. So herrscht diese Vorstellung schon in der jahwistischen Schilderung von des Menschen Erschaffung (Gen. 2, 7), auch ohne dass sich der Ausdruck ruᵃch dort findet: Jahweh bildet den Menschen aus Erde; er bläst ihm in seine Nase den Atem (nᵉšamah) des Lebens und dadurch wird der Mensch zu einer lebendigen nepheš. Hier steht freilich noch nicht dabei, dass dies Gott mittelst seiner ruᵃch thut; in späteren Stellen ist das deutlich ausgesprochen: der Lebensodem des Menschen ist selbst „ruᵃch Gottes“ (vgl. z. B. Hiob 27, 3). Gott lässt seine ruᵃch ausgehen und schafft dadurch Leben; er zieht seine ruᵃch wieder ein und bewirkt dadurch den Tod der Lebewesen. Wenn Gott seine ruᵃch von ihnen zurückzieht, so „verhauchen sie und werden wieder zu Erde“ (Ps. 104, 29. vgl. Pred. 12, 7). In der Bahn dieser Gedanken liegt die Folgerung, dass damit die nepheš als individuelle Seele völlig verschwindet. — Aber auf der anderen Seite erhält sich die alte Anschauung, dass von dem individuellen Sein des Menschen doch etwas bleibt, nämlich in der Scheol, im Hades. Dort wohnen die rᵉpha'im, die Kraftlosen, Schlaffen, die Schemen der Verstorbenen. Die Vorstellung ist wesentlich dieselbe, die wir auch im griechischen Altertum, ebenso aber bei anderen Völkern treffen. Auf die schwierige Kontroverse, ob diese rᵉph'aim mit den „Seelen“ der Menschen in irgend welche engere Beziehung zu bringen sind oder nicht, brauchen wir uns hier nicht einzulassen; das Verhältnis der ganzen Scheol-Vorstellung zu der ersten Reihe von Gedanken über das Sterben des Menschen bietet noch manche ungelöste Probleme. Aber soviel ist klar, dass auch die Fortdauer des Menschenwesens in der Scheol nichts von einem Leben der Seele ist, das irgendwie Leben zu heissen verdiente. Wird doch im alten Testament nur mit Grausen des trübseligen Daseins im Totenreiche gedacht. Auch der religiöse Glaube

ist in der älteren Zeit dieser dunklen Gedanken nicht Herr geworden; zu sehr haftete er an der Frage nach dem Heil des Volkslebens, als dass er den Wert der einzelnen Seele erkannt hätte.

Erst später ist auf alttestamentlichem Boden, im Zusammenhang mit der fortschreitenden Individualisierung der Frömmigkeit, der Tod als das grosse Rätsel empfunden worden, das auch für den Einzelnen eine Lösung verlangt: der Glaube an ein Leben nach dem Tode wurde mächtig, und zwar an ein Leben nicht der Seele allein, sondern an eine Auferstehung auch des Leibes. Man kann beobachten, wie sich diese Überzeugung in mehreren Stufen vorbereitet; ihre Entwicklung ist durchaus auf israelitischem Boden selbst verständlich, aus den Problemen des Vergeltungsglaubens heraus. Die Annahme eines Einflusses von aussen ist zur Erklärung nicht notwendig; doch ist es möglich, dass die Berührung mit dem Parsismus zur Ausprägung der Gedanken im Einzelnen beigetragen hat. Bei Daniel tritt mit voller Bestimmtheit die Lehre auf von einer Auferstehung „der einen zum ewigen Leben, der anderen zur Schmach und zum ewigen Abscheu" (Dan. 12, 2); vermittelt ist diese Scheidung durch ein göttliches Gericht. Weiter ausgebildet wurde diese Vorstellung in der apokryphischen und pseudepigraphischen jüdischen Literatur (in 2. Makkab., im Henochbuch, in den Psalmen Salomos). Schon die Vorstellung der Scheol bildet sich um: aus dem unterschiedslosen Einerlei des Schattenreiches wird eine Verschiedenheit der einzelnen Abteilungen und damit des Zwischenzustandes der Seele bis zur letzten Entscheidung. Vor allem aber wird der schliessliche Zustand, der der Verdammten in der γέεννα, und der der Seligen im Vollendungszustand, farbenreicher geschildert, freilich selbst in verschiedenen Typen.

Daher also stammen die Vorstellungsformen, in denen sich auch Jesus bewegte. Und doch, Jesus erhebt sich hoch über die Gedanken der spätjüdischen Literatur. Ein stark national-politischer Zug geht durch diese Schriften hindurch, zugleich aber eine streng gesetz-

liche Richtung: Lohn der gesetzlichen Gerechtigkeit ist der Glückszustand in der Scheol und die Teilnahme an der Auferstehung zum Leben; Strafe der Gesetzesverachtung ist der unselige Zwischenzustand in der Scheol und die Qual in der γέεννα. Jesus dagegen hat die national-politische Hoffnung durch seine Verheissung des ewigen Gottesreiches überboten; er hat zugleich die ängstliche Sorge um die Satzungen des Gesetzes dahinten gelassen. Was sollen alle die äusserlichen Satzungen? Ihm ist es die eine grosse Frage, ob der wahre Gotteswille, der schon im alttestamentlichen Gesetze lebt, innerlich erfüllt wird, ob ein innerliches Leben der Gemeinschaft mit Gott, der Liebe zu ihm und zum Nächsten in der Seele erwächst. Wo es vorhanden ist, da ist Leben; wo es fehlt, da ist Tod der Seele; beides wird in der ewigen Vollendung nur zu seinem folgerichtigen Abschluss gebracht. — Im Gegensatz zu der ganzen jüdischen Auffassung hat aber Jesus in dieser Rettung der Seele zugleich das Werk des Gottes erkannt, der auch die Verlorenen sucht. Nicht die Gerechten ruft er darum, sondern die Sünder. Sein eigenes Messiaswerk wird ihm damit zum Berufe des Sünderheilands, der die Seelen der Verlorenen retten will. Der jüdischen Messiaserwartung war dies völlig fremd.

Schon im alten Testament fand Jesus diesen seinen Beruf vorgezeichnet und den Willen Gottes, der den Menschen zu ewigem Leben bestimmt hat, angedeutet. Auch dadurch aber wird seine religiöse Originalität nicht beeinträchtigt, sondern nur heller beleuchtet. Wenn Matth. 22, 31 f. (= Marc. 12, 26 = Luc. 20, 37 f.) uns berichtet, wie Jesus die Auferstehung der Toten aus dem alten Testament begründet, so mag uns das an jüdische Schulgelehrsamkeit erinnern, die ihre Dogmen auch ins alte Testament hineinzulesen pflegte. Und doch besteht ein grosser Unterschied. Jesu Schrifterklärung besteht darin, dass er die religiösen Konsequenzen zog, die in der alttestamentlichen Gotteserkenntnis schlummerten. Gott heisst im alten Testament „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“. Wenn man diesen Gedanken ausdenkt, so liegt darin, dass auch diese

Männer Anteil haben am ewigen Leben; denn „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.“ Woher dieser letztere Satz, an dem der ganze Schluss hängt? Er stammt aus der inneren Gewissheit Gottes, in der er selbst lebte: in der Gemeinschaft mit Gott ist Leben; darum ist auch, wer in solche Gemeinschaft mit Gott aufgenommen ist, dass Gott sich seinen Gott nennt, zum ewigen Leben bestimmt, „ihm leben sie alle“ (Luc. 20, 38). Diese Schriftdeutung entspricht der Art und Weise, wie Jesus auch aus allen den Geboten und Verboten des alten Testaments heraus erkannte, dass Gott im tiefsten Grunde doch nur eines will: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer.“ Gerade mit solchem Geistesverständnis des alten Testaments bekundete er, dass er ein Neues brachte gegenüber der jüdischen Theologie, die dem Buchstaben, nicht dem Geiste diente.

2. Aber ist Jesus bei seiner religiösen Vertiefung des alttestamentlichen Glaubens nicht noch von anderen Einflüssen mitbestimmt? Etwa durch die mit griechischem Geist durchsättigte alexandrinisch-jüdische Literatur? Damit sind wir auf eine ganz andere Gedankenwelt hingewiesen, mit der die Verkündigung Christi verglichen werden kann, die griechische.

In der Geschichte der griechischen Religion und Philosophie hat das Seelenproblem eine grosse Rolle gespielt. Erwin Rohde hat in seiner „Psyche; Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen“ (2. Aufl. Freiburg 1898), gewiss die griechische Religionsentwicklung nur einseitig geschildert: indem er im Seelenglauben und Totenkultus ihre Wurzel nachzuweisen sucht, hat er die andere Wurzel, aus der sie erwachsen ist, die alt-indogermanische Verehrung der Naturmächte, nicht genügend zur Geltung gebracht. Aber sein Verdienst bleibt es, dass er auf jene Seite der griechischen Religion nachdrücklich hingewiesen und auch den Zusammenhang des philosophischen Denkens der Hellenen mit religiösen Anschauungen betont hat. Wir haben hier die Entwicklung der griechischen Gedanken über das Wesen und die ewige Bestimmung der Seele, wie

sie sich in religiösen Vereinen und philosophischen Schulen vollzog, nicht im Einzelnen zu verfolgen, auch nicht die Parallele mit der Entwicklung, wie sie in Israel stattfand, zu ziehen. Es genügt, auf den Höhepunkt dieser Gedankenbewegung, wie er in Plato sich darstellt, hinzuweisen.

In metaphysischer Lehre hat Plato das Wesen der Seele in seiner Unabhängigkeit vom Leibe bestimmt, ihren Ursprung aus der ewigen Welt, ihre Erinnerung an die ewigen Ideen, die sich in ihren apriorischen Erkenntnissen abspiegelt, ihre Verbindung mit dem Leib als einer fremden, niederziehenden Macht, ihre Bestimmung, dahin zurückzukehren, wovon sie ausgegangen ist. Durch eine Reihe von Beweisen hat Plato die Unsterblichkeit der Seele zu erhärten gesucht. Aber diese Beweise sind doch nur eine nachträgliche Begründung der Überzeugung, die ihm vor dem Beweise schon feststand. Diese Überzeugung aber gründete sich auf die Erfahrung eines geistigen Lebensinhaltes, den die Seele zu gewinnen vermag. Auch im Phädon gehen die Unsterblichkeitsbeweise nur aus der gesamten Lebensrichtung hervor, die der Philosoph einschlägt. Der ganze Lebensberuf des Philosophen, sein *μελέτημα* ist nichts anderes als *λύσις καὶ χωρισμὸς ἀπὸ σώματος* (Phädon 67 D); die wahre *κάθαρσις* ist *τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν, καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος* (ib. C. D.). Schon die Tugenden der Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit haben, recht verstanden, den Charakter dieser *κάθαρσις* an sich: die Seele des Philosophen übt sie nicht, weil Sitte und Gewohnheit dazu führt, sondern weil sie sich frei machen will von Lust und Begierde, von Unlust und Furcht (83 B); wird doch „*ἐν τούτῳ τῷ πάθει* die Seele am meisten von dem Körper gebunden", gleichsam an den Leib „angenagelt und angeheftet" (83 C. D.). Auch das Schauen der Schönheit in der Sinnenwelt ist nur eine Erinnerung an die ewige Welt, den *ἔρως* der Seele beflügelnd, der sich zur

Idee der Schönheit selbst, zu *αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν μονοειδές*, zum *καλὸν εἰλικρινὲς καθαρὸν ἄμικτον* (Sympos. 211 E. Phädr. 250 E.), und damit zur ewigen Welt erhebt. Erst die reine, philosophische Denkthätigkeit aber schreitet von Stufe zu Stufe fort, bis „sie das Wahre und Göttliche und der Meinung nicht Unterworfene schaut und davon sich nährt" (Phädon 84 A. B.). Vor einem Richter, der *αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωρεῖ* (Gorg. 524 E), wird — so stellt es Plato in mythischem Gewande dar — der innere Zustand der Seele festgestellt. Die Seele, die nach jener Regel lebt, darf überzeugt sein, mit dem Tode zu dem ihr Verwandten zu gelangen und damit „von allen menschlichen Übeln befreit zu werden" (Phädon 84 B). — Auf ethisch-ästhetisch-intellektualistischem Wege wird hier jener innere Lebensgehalt gesucht, durch den die Seele ihre ewige Bestimmung erfüllt; die Religion geht hier unter in dem ästhetischen und philosophischen Schauen der Ideenwelt, die sich in der Idee des Guten, des höchsten Weltzwecks, zusammenfasst. „Hier ist nicht", so drückt es Rohde aus (II, 294) aus, „eine Religion für die Armen im Geiste. Die Wissenschaft, das höchste Wissen um das wahrhaft Seiende ist Bedingung der Erlösung. Gott erkennen ist göttlich werden."

Wenn diese Lehre auch, nach Rohdes Ausdruck (ebenda), nicht „eine weite Gemeinde um sich sammeln konnte," so ist es doch verständlich, dass sie durch die Jahrhunderte fortgewirkt hat. Hier interessiert uns vor allem der Einfluss, dem diese Gedanken auch auf die jüdische Literatur ausgeübt haben. Er ist nicht etwa erst in den Schriften Philos, des Zeitgenossen Jesu, wahrnehmbar, sondern auch schon in der der Zeit Jesu vorangehenden jüdischen Literatur, vor allem in der „Weisheit Salomos", die der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts angehören mag. Der Verfasser ist nicht etwa Platoniker geworden, sondern er ist ein gesetzestreuer Jude geblieben. Es sind auch nicht ausschliesslich platonische Gedanken, die er der griechischen Philosophie entnimmt; und es ist wohl möglich, dass ihn jene nur durch

verschiedene Mittelglieder erreicht haben. Aber gerade in Beziehung auf die menschliche Seele begegnen uns hier zum ersten Male auf jüdischem Boden solche Anschauungen, wie sie uns aus Plato bekannt sind. Hier die Vorstellung, dass die Seele je nach ihrem Verhalten in einem früheren Dasein in einen guten oder schlechten Leib versetzt wird; so ist wohl 8, 19 f. zu verstehen:

παῖς δὲ ἦμην εὐφυής (ein wohlbeanlagter Knabe)
ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς,
μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὤν (vielmehr, da ich gut war)
ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.

Hier die Vorstellung, dass die Seele beschwert ist vom Körper; vgl. 9, 15:

φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν
καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα.

Hier endlich die Überzeugung, dass die Weisheit, allerdings zugleich die Gesetzestreue zur ἀφθαρσία führt; ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς ποιεῖ εἶναι θεοῦ. — Aber in demselben Buche finden sich Stellen, die an die Worte Jesu erinnern; so in 3, 1 ff.:

1. Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand,
und nimmer wird Pein sie berühren.
2. Sie schienen in den Augen der Unverständigen tot zu sein,
und für Plage wurde ihr Hingang erachtet
3. und ihre Reise von uns für Vernichtung;
sie aber sind im Frieden.
4. Denn wenn sie auch in der Menschen Ansehen gestraft wurden,
war doch ihre Hoffnung von Unsterblichkeit voll; u.s.w.
5. und nach wenigen Züchtigungen werden sie grosse Wohlthaten empfangen,
denn Gott hat sie geprüft
und sie seiner würdig erfunden.
7. Und zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie hell leuchten u. s. w.

8. Sie werden Heiden richten und über Völker herrschen, und König wird über sie sein der Herr in Ewigkeit.
9. Die auf ihn vertrauen, werden die Wahrheit verstehen, und die Gläubigen werden in Liebe bei ihm bleiben. Denn Gnade und Erbarmen seinen Auserwählten!

Nicht nur einzelne Anklänge, sondern die Idee der Gottesherrschaft, der Gotteskindschaft (5, 5: *πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστίν*), der *ἐκλεκτοί* Gottes u. dgl. weisen uns auf die Verkündigung Jesu hin.

Hat Jesus nicht neben dem alten Testament und neben späterer hebräischer Literatur die „Weisheit Salomos" benutzt und damit indirekt aus Plato geschöpft? — Wir werden doch Bedenken tragen müssen, diese Frage zu bejahen. Denn es ist keine Spur davon vorhanden, dass Jesus die griechische Sprache und Literatur gekannt hätte[1]), ebenso wenig aber davon, dass die „*σοφία Σαλωμῶνος*" in hebräischer Übersetzung vorgelegen wäre. Und die vorhandenen Parallelen zwischen „Weisheit Salomos" und Worten Jesu erklären sich zur Genüge durch den gemeinsamen jüdischen Vorstellungskreis. Aber möglich wäre es ja immerhin, dass Jesus von dieser Gedankenwelt wäre berührt worden, sei es direkt oder indirekt. Doch bleiben bedeutsame sachliche Unterschiede, die jedenfalls Jesu Verkündigung von den Anschauungen der „Weisheit Salomos" trennen. In dieser wird der hellenische Gegensatz von materiellem, verweslichem Leibe und geistiger, unsterblicher Seele aufgenommen; bei Jesu dagegen ist der Leib

[1]) Allerdings werde ich darauf hingewiesen, dass das Wort Jesu: *πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* (Matth. 22, 14; in einer Reihe von Handschriften auch 20, 16) an den orphischen Vers anklinge: *πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι* (frei citirt bei Plato, Phädon 69 C.). Aber die beiden Begriffe *κλητοί — ἐκλεκτοί* gehören durchaus dem auf dem Boden des alten Testaments erwachsenen Vorstellungskreis an; so bleibt als direkte Parallele nur übrig das allgemeine Schema *πολλοί — ὀλίγοι*. Dieses aber findet sich, freilich in etwas anderer Verwendung, auch sonst in den Evangelien (Matth. 7, 13 f. 9, 37), ebenso aber auch auf ganz anderem Gebiet; z. B. im Buddhismus (Anguttara-Nikayo I, 1. 19tes Suttam, vgl. K. E. Neumann, buddhist. Anthologie. Leiden 1892).

nicht Beschwerung der Seele, sondern das Organ, das der Seele dienstbar ist; daher auch bei ihm der Hinweis auf eine Auferstehung, allerdings in verklärter Gestalt. Viel wichtiger aber ist der andere Unterschied. In der „Weisheit Salomos" wiederholt sich doch nur das alte Schema: der Weise ist der Gerechte und Fromme, der am Gesetz und am Glauben der Väter Festhaltende; er wird den Lohn seiner Gesetzestreue finden. Bei Jesus dagegen der Ruf an die Zöllner und Sünder: glaubet an Gottes vergebende Liebe! Auf Grund dieses Glaubens fordert nun freilich auch er eine neue Richtung des Lebens, aber nicht Gesetzesgerechtigkeit, sondern die Gesinnung der Liebe gegen Gott und den Nächsten. Dort sind nur die Seelen der Gerechten vor Gott wertvoll, hier die Seelen der Sünder, die Gott retten will; und als Zeuge dafür steht er selbst da mit seiner sündersuchenden Liebe.

Darin lag doch ein Neues auch gegenüber von Plato. Zwar besteht eine formale Einheit zwischen der Lebensrichtung, die Plato einschlägt und die Jesus weist. Beiderseits ein Ringen darnach, frei zu werden von dem Hängen an den Gütern dieser Welt, die die Seele nicht befriedigen, von dem Gebundensein durch Lust und Leid dieser Erde! Beiderseits ein neuer geistiger Lebensinhalt, durch den die Seele ein Leben gewinnen soll, das unabhängig ist von dem irdischen Wechsel, auch von dem Verlieren der Seele im irdischen Tode! Beiderseits eine Erhebung aus dieser Welt in eine ewige Welt; in ihr soll der Mensch seine Seele nicht untergehen lassen — das war das Ziel der brahmanischen Mystik und der buddhistischen Lehre —, sondern er soll sie „finden" oder „gewinnen". Diese Übereinstimmung ist wichtig für den Nachweis, dass auch die Botschaft Jesu Christi ihre Anknüpfungspunkte im Wesen des Menschen und in der Geschichte der Menschheit hat. Sie macht es auch erklärlich, dass die Philosophie Platos einen ausserordentlich grossen Einfluss auf die Geschichte des Christentums ausüben konnte. Mit vollem Recht sagt Rohde (Psyche, II², 265): „Es ist unberechenbar, wie viel, seit sie entstanden sind, Platos Dialoge zur

Kräftigung, Verbreitung und bestimmenden Ausgestaltung des Unsterblichkeitsglaubens, wechselnd im Laufe der Jahrhunderte, aber ununterbrochen bis in unsere Zeit, gewirkt haben". Die Geschichte der christlichen Theologie giebt in der That das beredteste Zeugnis davon, dass die platonische Philosophie zur formalen Ausprägung der christlichen Gedanken in einer christlichen Wissenschaft den wichtigsten Beitrag geliefert hat; ja auch den Inhalt des christlichen Glaubens an ein ewiges Leben hat sie oft beeinflusst. — Und doch ist die inhaltliche Ausführung eine sehr verschiedene. Durch Tugend, durch Schauen des Schönen, durch philosophisches Denken sucht Plato der Seele einen ewigen Gehalt zu geben; Jesus kennt nur eins, was not ist: nur in der glaubensvollen Hingabe an Gottes Vaterliebe wird die Seele aus Sünde und Welt erlöst; aus jenem Kindesglauben an Gott folgt von selbst die Liebe zu ihm und zu dem Nächsten, die Ähnlichkeit mit Gott, die Teilnahme an seinem Reich und das ewige Leben. Plato wendet sich an die *ἐλεύθεροι*, an die hochstrebenden Geister, an die *καλοὶ καὶ ἀγαθοί*; Jesus an die *κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι* (Matth. 11, 28), an die *νήπιοι* und nicht an die *σοφοὶ καὶ συνετοί* (Matth. 11, 25), an die *ἁμαρτωλοί* (Matth. 9, 13. Luc. 15, 1. 2), an das *ἀπολωλός*. Plato sucht seine Schüler in ihrem Denken zu überzeugen durch die Dialektik, die in das Wesen der Dinge eindringt; Jesus sucht die, welchen er nachgeht, in ihrem Gewissen zu treffen und zugleich Vertrauen zu Gott in ihrem Herzen zu wecken, und zwar durch seine eigene sündersuchende Liebe. In seiner Person, seinem Wirken, Leiden und Sterben als Sünderheiland konzentriert sich alles, was er von der ewigen Bestimmung der Menschenseele verkündigt.

Aber hat nicht auch ihm die platonische Gedankenwelt ihren Heros an die Seite zu setzen, Sokrates? Wir dürfen nicht bestreiten, dass Sokrates mehr noch durch seinen Tod als durch seine Lehre eine mächtige Wirkung ausgeübt hat: „in die griechische Welt, in diese heitere Welt der Sinnenfreudigkeit und des Genusses, hat Sokrates die Gewissheit und den Ernst eines höheren Lebens ge-

bracht — der sterbende Sokrates, nicht der lehrende, oder der lehrende nur insofern, als er in der Todesstunde lehrte“ [1]). Aber auch der sterbende Sokrates blieb der dialektische Weisheitslehrer, der seinen Weisheitsjüngern auch durch den Tod seine Lehre einprägte; die Philosophen haben seiner nicht vergessen und an ihm sich erhoben, als dem glänzenden Vorbild wahren philosophischen Lebens und Sterbens. Jesu Kreuzestod dagegen ist der Abschluss des Berufs, verlorene Seelen zu retten; sein Kreuzestod wurde zum grossen Zeichen göttlicher rettender Liebe zu den Sündern. Wie verschieden der Eindruck von Sokrates in seiner Philosophenschule und von Jesus in seiner Gemeinde war, das kann man ermessen, wenn man etwa Platos Phädon und die johanneischen Abschiedsreden mit einander vergleicht. Beide enthalten nicht bloss geschichtlichen Bericht, sondern beide wollen zugleich bezeugen, was die Jünger an ihrem Meister gehabt haben und noch haben. Dort führt Sokrates aus: *ὅτι οὐκέτι ὑμῖν παραμενῶ, ἀλλ' οἰχήσομαι ἀπιὼν εἰς μακάρων δή τινας εὐδαιμονίας* (115 D); hier das majestätische *ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με* (Joh. 16,5) und *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ* (Joh. 14, 6). Im Phädon wird das Gefühl der Zurückbleibenden kurz dahin geschildert: *ἀτεχνῶς ἡγούμενοι ὥσπερ πατρὸς στερηθέντες διάξειν ὀρφανοὶ τὸν ἔπειτα βίον* (116 A); im Johannes-Evangelium ist dieses Gefühl aufgelöst in der durch den Geistesbesitz erfüllten Verheissung: *οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* (Joh. 14, 18). Der Phädon schliesst mit dem Wort: *ἦδε ἡ τελευτή . . . τοῦ ἑταίρου ἡμῖν ἐγένετο, ἀνδρός, ὡς ἡμεῖς φαῖμεν ἄν, τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου*, Joh. 16 mit dem Aufruf: *ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε, ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον*. In dieser Siegesstimmung der christlichen Gemeinde bekundet sich, wie mächtig Jesus in ihr lebte.

[1]) Vgl. Ad. Harnack's Rektoratsrede, Sokrates und die alte Kirche. Christl. Welt 1900. Kol. 1016.

Die Person Jesu Christi, des Gekreuzigten und Lebendigen, war das stärkste Pfand, das das Christentum bei seiner Verkündigung von der ewigen Bestimmung der Menschenseele einzusetzen hatte. Darauf nicht zum wenigsten beruhte auch der Sieg, den es im Kampfe mit der griechisch-römischen Welt davontrug.

Indem das Christentum einen neuen Grund legte zu der Überzeugung von dem unendlichen Wert der Menschenseele, indem es damit der Frage nach der ewigen Rettung der Menschenseele eine vorher nie dagewesene Kraft gab, hat es auch in die Geistesgeschichte der Menschheit aufs Tiefste eingegriffen. Aber die gewaltige Steigerung, welche das Christentum dem Wert der einzelnen Menschenseele gegeben hat, ist nur die eine der Wirkungen, die von ihm ausgingen. Es hat zugleich die Gemeinde Jesu Christi begründet, eine Gemeinde des Glaubens und des Geistes, unabhängig von jeder Naturgemeinschaft oder Staatsordnung, darum auch erhaben über alle trennenden Unterschiede der Nation, der noch im Naturdienst befangenen Religion, der Bildung, des socialen Standes: *ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος Σκύθης, δοῦλος ἐλεύθερος, ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός* (Kol. 3, 11. vgl. Gal. 3. 28. 1. Kor. 12, 13). Damit ist der Gedanke einer rein geistigen, allumfassenden Gemeinschaft in der Menschheit lebendig geworden: sie ist ihr nicht als eine unwirksame speculative Idee aufgegangen, sondern als eine mächtige, das Leben tragende Wirklichkeit erfahrbar geworden. — Beide Seiten, die individualistische und die socialistische, sind in dem christlichen Grundgedanken des Reiches Gottes aufs Innigste vereint; eine fordert die andere: die geistige Gemeinschaft kann in ihrer vollen Geistigkeit nur erfasst werden, wenn die geistige Bestimmung ihrer einzelnen Glieder zur Klarheit gekommen ist; und das Geistesleben des Einzelnen ist vor der Gefahr einer mystischen Inhaltsentleerung nur geschützt, wenn es in eine Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe eingefügt wird. In der geschichtlichen Entwicklung des Christen-

tums freilich sind die beiden Pole in mancherlei Spannung mit einander getreten, vor allem infolge davon, dass die geistige Gemeinschaft der Gläubigen zur politischen Weltkirche geworden ist. Aber keiner der beiden Gedanken konnte der Christenheit je wieder völlig verloren gehen. Auch die Geschichte der Philosophie trägt die Spuren davon, wie tief sie der menschlichen Geistesgeschichte eingeprägt worden sind. Der Begriff der Persönlichkeit und eines Reiches persönlicher Geister, wie er bei Kant sich findet, gibt nur eine besonders bezeichnende Probe dafür, wie das Christentum die philosophische Ideenwelt beeinflusst hat.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B 29 P5 Philosophische Abhandlungen dem Andenken Rudolf Hayms

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 07 15 14 013 3